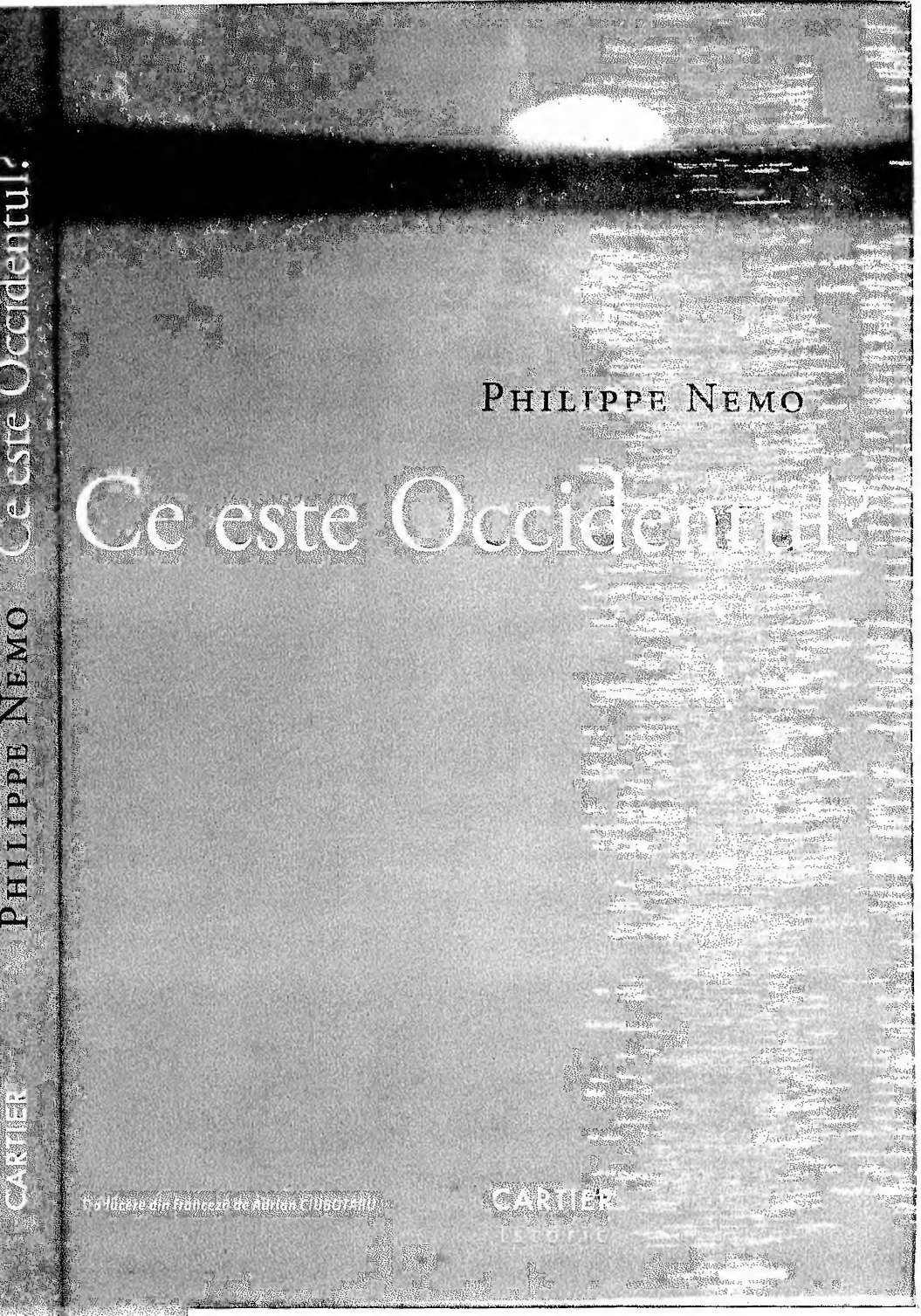


PHILIPPE NEMO

Ce este Occidentul?

Trad. din franceză de Aurian CRĂCIUNESCU

CARTIER
ISTORIC

Philippe NEMO (n. 1949), filosof și scriitor francez contemporan. Profesor la ESCP-EAP (École supérieure de commerce de Paris – École européenne des affaires). Domeniul lui de interes îl constituie istoria ideilor, în special istoria intelectuală a liberalismului. Dintre lucrările lui remarcăm, în particular: *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, PUF, 1998 (distinsă cu *Prix Koenigswarter de l'Académie des sciences morales et politiques*), *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, PUF, 2002.

Traducătorul, Adrian Ciubotaru, a absolvit Facultatea de Litere a Universității „Alecu Russo" din Bălți. Traduceri: Jean-Marie Schaeffer, *Adio, estetică*, Știința, 2001; Wladimir Troubetzkoy, *Sankt-Petersburgul, un mit literar*, Știința, 2005; Jean Grondin, *Hermeneutica*, Știința, 2008; Jacques Le Goff, *Europa explicată tinerilor*, Cartier, 2008; Jacques Duquesne, *Dumnezeu pe înțelesul nepoților mei*, Cartier, 2008.

Philippe Nemo

Ce este Occidentul?

Traducere din franceză de Adrian Ciubotaru

CARTIER
istoric

CARTIER
Editura Cartier, SRL, str. Bucureşti, nr. 68, Chişinău, MD2012.
Tel./fax: 24 05 87, tel.: 24 01 95. E-mail: cartier@cartier.md
Editura Codex 2000, SRL, Strada Toamnei, nr.24, sectorul 2, Bucureşti.
Tel/fax: 210 80 51. E-mail: codexcartier@gmail.com
www.cartier.md

Cărţile CARTIER pot fi procurate în toate librăriile bune din România şi Republica Moldova.

LIBRĂRIILE CARTIER
Casa Cărţii, bd. Mircea cel Bătrân, nr. 9, Chişinău. Tel./fax: 34 64 61.
Librăria din Centru, bd. Ştefan cel Mare, nr. 126, Chişinău. Tel./fax: 21 42 03.
Librăria din Hol, str. Bucureşti, nr. 68, Chişinău. Tel./fax: 24 10 00.
Librăria Vărul Shakespeare, str. Şciusev, nr. 113, Chişinău. Tel./fax: 23 21 22.

Colecţia *Cartier Istoric* este coordonată de Inga Druţă
Editor: Gheorghe Erizanu
Lector: Dorin Onofrei
Coperta: Vitalie Coroban
Design/tehnoredactare: Vasile Ţugui, Marina Fusa
Prepress: Editura Cartier
Tipărită la Combinatul Poligrafic (nr. 82145)

Philippe Nemo
QU'EST-CE QUE L'OCCIDENT?
© Presses Universitaires de France, 2004, 2006.

Philippe Nemo
CE ESTE OCCIDENTUL?
Ediţia I, noiembrie 2008

© 2008, Editura Cartier pentru prezenta versiune românească. Această ediţie a apărut într-un tiraj de 610 exemplare. Toate drepturile rezervate. Cărţile Cartier sunt disponibile în limita stocului şi a bunului de difuzare.

Descrierea CIP a Camerei Naţionale a Cărţii
Nemo, Philippe
Ce este Occidentul? / Philippe Nemo ; trad. : Adrian Ciubotaru. – Ch. : Cartier, 2008
(Combinatul Poligr.). – 168 p. – (Colecţia Istoric).
Tit. orig. : Qu'est-ce que l'Occident? – 610 ex.
ISBN 978-9975-79-426-8
CZU 32(100-15)
N-46

Introducere

Lui Fichte i s-a părut necesar să scrie, în 1808, un *Discurs către naţiunea germană*; lui Julien Benda, în 1933, un *Discurs către naţiunea europeană*. Circumstanţele geopolitice de azi solicită, la rândul lor, ceva de felul unui „discurs către naţiunea occidentală".

Există o analogie între cele trei situaţii. Fichte şi-a ţinut conferinţele în momentul în care invaziile napoleoniene ameninţau Germania în însăşi existenţa ei. Benda şi-a publicat eseul pe când „războiul civil european", început în 1914, ameninţa existenţa însăşi a Europei. În ambele cazuri, aceşti autori îşi dădeau seama că cele două „naţiuni" vizate de aceste traumatisme, cea „germană" şi cea „europeană", fuseseră până atunci mai mult simţite decât gândite şi că oricine dorea să le apere trebuia să înceapă prin a le face mai recognoscibile în ochii propriilor lor membri. Ei au încercat să definească idealurile şi valorile pe care aceste comunităţi le întruchipau (într-o manieră foarte contestabilă în ceea ce îl priveşte pe Fichte, dar aceasta este o altă problemă). Ei au contribuit, astfel, prin cărţile lor, la crearea unei „conştiinţe de sine" a Germaniei şi a Europei, ceea ce nu a fost lipsit de importanţă pentru apariţia unor instituţii politice capabile să înscrie aceste comunităţi în durata istoriei, respectiv Germania, unificată de Bismarck, şi Uniunea Europeană.

În ziua de azi, la fel, crizele geopolitice de la începutul secolului al XXI-lea zdruncină o realitate pe care noi o percepem ca esențială pentru existența noastră, dar despre care nu avem o conștiință destul de limpede. Construcția europeană, puțin contestată pe parcursul a aproape cincizeci de ani, suscită scepticismul, deoarece nu se vede foarte clar conform căror criterii promotorii săi înțeleg să lărgească Europa la Est și la Sud. Terorismul, răspândirea armelor de distrugere în masă, mondializarea economică generează, de o parte și de cealaltă a Atlanticului, răspunsuri divergente care ar putea să meargă până la un divorț între Europa și America. Fluxurile migratorii ating un prag critic, dincolo de care integrarea culturală a imigranților devine problematică, și în care noi vedem profilându-se o societate pluralistă din punct de vedere cultural. În toate aceste probleme este implicată, în mod vădit, o realitate – „Occidentul" – despre care, tocmai din acest motiv, trebuie urgent să încercăm să ne facem o idee precisă.

Ce este „Occidentul", *the West*? Această civilizație sau această cultură – nu căutăm aici să distingem acești doi termeni – are ea oare o unitate mai profundă decât diviziunile sale geopolitice? Are valori și instituții comune, care fac din ea una și aceeași lume, deosebind-o pentru mult timp înainte de lumile chineză, japoneză, indiană, arabo-musulmană, africană și chiar de lumile considerate ca fiind apropiate, precum ortodoxia est-europeană și rusă, America Latină sau Israelul? Dacă da, există între țările Occidentului o solidaritate profundă ce ar justifica, într-un fel sau altul, unificarea politică a acestui ansamblu (din acest punct de vedere, Uniunea Europeană și Imperiul American sunt, evident, două idei bune și, totodată, false)? Și dacă, în civilizația apuseană, au fost atinse anumite figuri ale universalului, a căror dispariție sau vlăguire ar afecta

umanitatea în ansamblul ei, trebuie oare să fie apărată o atare civilizaţie, nu numai împotriva unor ameninţări de tip militar, dar şi împotriva riscurilor de dezagregare prin emanciparea comunitarismelor sau prin metisajul cultural?

Obiectivul eseului de faţă nu este de a răspunde direct la aceste întrebări – eu nu voi face decât să indic câteva piste în concluzie –, ci de a prezenta anumite chei istorice şi filosofice ale unor posibile răspunsuri.

Civilizaţia occidentală poate, într-o primă aproximare, să se definească, efectiv, prin statul de drept, democraţie, libertăţi intelectuale, raţionalitate critică, ştiinţă, economie liberă întemeiată pe proprietatea privată. Or, nimic din toate acestea nu este „natural". Aceste valori, aceste instituţii sunt rodul unei lungi construcţii istorice. Aşa s-a întâmplat că eu am acumulat cunoştinţe despre aceasta pe măsură ce lucram la o voluminoasă *Istorie a ideilor politice*, mergând de la Antichitate şi ajungând până în epoca cea mai recentă[1]. În lumina a ceea ce am învăţat în urma acestui efort îndelungat, cred că morfogeneza culturală a Occidentului poate fi structurată, în ciuda întregii sale complexităţi, în cinci evenimente esenţiale:

1/ inventarea Cetăţii, a libertăţii subordonate legii, a ştiinţei şi a şcolii realizată de greci;
2/ inventarea dreptului, a proprietăţii private, a „persoanei" şi a umanismului realizată de romani;
3/ revoluţia etică şi escatologică a Bibliei: caritatea transcenzând justiţia, punerea în tensiune escatologică a unui timp linear, timpul Istoriei;
4/ „Revoluţia papală" din secolele XI-XIII, care a ales să utilizeze raţiunea umană sub cele două înfăţişări, a ştiinţei greceşti şi a dreptului roman, pentru a înscrie în istorie

etica şi escatologia biblice, realizând, astfel, prima sinteză veritabilă între „Atena", „Roma" şi „Ierusalim";

5/ promovarea democraţiei liberale, înfăptuită de ceea ce s-a convenit să se numească marile revoluţii democratice (Olanda, Anglia, Statele Unite, Franţa, apoi, într-o formă sau alta, toate celelalte ţări ale Europei Occidentale). Pluralismul este mai eficient decât orice orânduire naturală sau artificială, în cele trei domenii, al ştiinţei, al politicii şi al economiei; acest ultim eveniment îi conferă Occidentului o putere de dezvoltare fără precedent, care i-a permis să dea naştere Modernităţii.

Primul eveniment este denumit, în mod curent, „miracolul grec". Al treilea se dă, el însuşi, drept un eveniment profetic. Cu toate acestea, în anumite privinţe, toate cele *cinci* evenimente sunt nişte „miracole", pentru că toate sunt nişte soluţii de continuitate în istoria culturală, nişte salturi evoluţionare. Unele dintre ele pot fi raportate şi la unele civilizaţii nonoccidentale. Ceea ce este însă propriu Occidentului este că el a fost modelat, nici mai mult, nici mai puţin, *de toate cele cinci evenimente.*

Aş prefera, în cele ce urmează, să retrasez schematic această morfogeneză. E de la sine înţeles că intenţia mea nu este de a face în câteva zeci de pagini un rezumat al „istoriei civilizaţiei occidentale", nici de a avansa idei noi despre fiecare dintre cele cinci evenimente în parte. Intenţia este de a reliefa anumite trăsături abstracte ale acestor evenimente – identificate discreţionar, simplificate în mod voit – şi de a arăta cum s-au îmbinat acestea pentru a crea *spiritul propriu* al occidentalilor de azi.

Eu nu ignor numeroasele obiecţii, atât de fond, cât şi de metodă, pe care un atare demers poate să le provoace. Cea mai gravă este că, punând întrebarea „Ce este?" şi părând că vreau

să definesc o esență, risc să cad în capcanele esențialismului, care constă în a atribui grupurilor umane o natură eternă, incomunicabilă și o devenire endogenă.

Nu aceasta este metodologia mea. „Occidentul", pe care eu încerc să îl definesc, nu este un *popor*, ci o *cultură* purtată succesiv de *mai multe popoare*. În această istorie au fost implicați oameni de etnii diferite, care și-au asumat de bunăvoie valori străine de acelea pe care le avea grupul lor de origine. Eu mă gândesc la romani elenizându-se, la galii învinși acceptând cu destulă bunăvoință latinitatea (ei au abandonat cu totul limba lor în două sau trei generații), la europenii păgâni convertindu-se în masă la creștinism, mai apoi la însăși Europa creștină hotărând să-și însușească dreptul roman și știința greacă și să constituie *aceste trecuturi* ca pe trecutul său, sursă a normelor sale, a imaginarului său, a identității sale. De fiecare dată, aceste grupuri și-au asumat deci, într-un mod retrospectiv, o filiație spirituală care nu corespundea filiației lor biologice sau etnice și au făcut-o prin libera alegere a diriguitorilor și a gânditorilor lor. S-a ironizat mult pe seama școlii coloniale franceze, care îi învăța pe micuții africani marile momente ale istoriei Franței – vasul de la Soissons, Jeanne d'Arc – ca și cum aceste evenimente ar fi fost istoria *lor*. Era acest lucru chiar atât de absurd? Noi înșine, europenii, cine suntem noi dacă nu niște colonizați care i-am recunoscut drept strămoși pe Socrate și Cicero, Moise și Iisus, și nu acele ființe fruste care populau pădurile celtice și germanice? Valorile și instituțiile construite de-a lungul istoriei culturale a Occidentului fac parte din ceea ce Karl Popper a numit „lumea 3" – lumea ideilor, a reprezentărilor, a doctrinelor, a realităților exclusiv culturale. Ele sunt accesibile astăzi tuturor popoarelor lumii, cu condiția că acestea le cred bune; prin urmare, nu poate fi vorba aici de nicio proprietate exclusivă. Acuzația de esențialism este neîntemeiată.

Obiectivul meu nu este însă unul polemic. Eu voi caracteriza într-o manieră pozitivă și analitică aportul esențial al fiecăruia dintre cele cinci evenimente și voi arăta cum aceste contribuții s-au asociat într-un chip atât de fericit pentru a constitui Forma Occidentului[2].

Capitolul 1

„Miracolul grec": Cetatea, știința

1. TRĂSĂTURILE CONSTITUTIVE ALE CETĂȚII GRECEȘTI DUPĂ JEAN-PIERRE VERNANT

Cetatea greacă s-a născut în urma unei catastrofe: distrugerea, în jurul anului 1200 î.Hr., a monarhiilor sacre centralizate de tip micenian care existau pe pământul grec. A urmat un lung Ev Mediu, niște secole obscure din care s-a ivit, pe la mijlocul secolului al VIII-lea, o realitate extraordinară, produs al unui „salt" evoluționar: Cetatea[3]. Jean-Pierre Vernant[4] a caracterizat această mutație, realizată de oamenii politici și de gânditorii greci din epoca arhaică („Cei șapte înțelepți" și semenii lor), prin următoarele trăsături:

1/ *Criza suveranității.* Când apare Cetatea, se constată că puterea magico-religioasă a regelui sacru micenian, care reunea în persoana sa toate funcțiile sociale, s-a destrămat. Funcțiile regale sunt, de acum înainte, exercitate de o mulțime de magistrați: militari, judecători, guvernanți, preoți... Monarhia a cedat locul republicii. Puterea politică a devenit colectivă, ea a fost plasată *en to meson*, în mijlocul comunității, și a devenit „preocuparea tuturor".

2/ *Apariția unui spațiu public.* În timp ce puterea regelui micenian era închisă în spațiul secret al palatului regal, puterea magistraților, în noua Cetate, este publică și deschisă, fapt dovedit de apariția, atestată arheologic, a *agorei*, locul în care se țineau reuniunile cetățenilor, și de schimbarea de statut a *scrierii*, care devine un mijloc de a publica ideile, de a le oferi judecății unui public anonim. Legile capătă o formă scrisă. Deși scrierea este deja, la această dată, bimilenară, anume în contextul Cetății grecești apar primele texte pe care le putem considera cărți.

3/ *Promovarea discursului și a rațiunii.* Odată ce puterea este expusă în *agora* și poate fi repusă în discuție de oricine, deciziile și legislațiile nu pot să se impună decât în măsura în care ele au convins adunarea. Acest lucru nu este posibil decât dacă, pe de o parte, ele au fost justificate de rațiuni obiective și universale, care au dezamorsat dinainte obiecțiile, și dacă, pe de altă parte, aceste rațiuni au fost expuse, ele însele, conform unei argumentări convingătoare, ținând cont de psihologia și de capacitățile de pricepere ale adunării. Gândirea rațională și arta discursului sunt, prin urmare, pentru Vernant, cele două creații intelectuale care sunt induse nemijlocit de puterea devenită publică în Cetatea în devenire. Mai târziu, științele – *logica, dialectica, retorica* – vor formaliza procedeele de argumentare rațională riguroasă și ale artei discursului; dar ele nu vor face decât să moștenească ceea ce, mai întâi, fusese creat în mod spontan în *agora*.

4/ *Egalitatea în fața legii.* Membrii societății civice, pătrunzând în spațiul public, se percep din ce în ce mai mult drept semeni, *homoioi*, și egali, *isoi*. Cauza este că, pentru a asigura cu adevărat situația unui om în comunitate, contează nu atât funcția magico-religioasă pe care el o îndeplinește sau locul pe care el îl ocupă într-un clan, cât, pe de o parte, capacitatea sa de a

lupta, în rând cu ceilalţi, în falanga hoplitică[5] şi, pe de altă parte, capacitatea sa de a aduce argumente raţionale în *agora*; din momentul în care, în spaţiul public, obiecţia pertinentă, observaţia obiectivă pot veni de la cel mai neînsemnat dintre cetăţeni ca şi de la cel mai notabil, orice cetăţean devine substituibil oricărui alt cetăţean şi interşanjabil cu acesta. Apare un om *abstract*, egal cu toţi ceilalţi în faţa legii, în dublul sens în care el îi este, deopotrivă, supus şi în care el ia parte la elaborarea acestei legi. Virtutea numită *sophrosynē* („moderaţia") se substituie virtuţilor aristocratice pe care le mai vedem încă exaltate la Homer şi pe care Hesiod începe să le condamne ca *hybris*, lipsă de măsură, sursă de dezordini, de nedreptăţi şi de violenţe. De fapt, apare un om în întregime nou, *cetăţeanul*: cel care se ştie şi se vrea egal în drepturi, în raţiune şi în demnitate[6] semenilor săi.

5/ *Metamorfoza religiei.* Inventând, astfel, statul dintr-o raţiune publică, grecii au inventat, în mod paradoxal, *religia* – sau, cel puţin, ceea ce noi, occidentalii moderni, denumim cu acest cuvânt, adică o anumită relaţie „verticală" a omului cu Dumnezeu. Anterior, religia era cu totul altceva. Ea era ceea ce sudează „orizontal" grupul, forma unică şi obligatorie a legăturii sociale, cimentul ordinii sociale asigurate de *catharsisul* violenţei operate de rit în conformitate cu mitul[7]. Or, iată că, de acum înainte, sarcina de a asigura ordinea socială este asumată de Stat, care pedepseşte crimele în funcţie de legile omeneşti în vigoare[8]. Drept urmare, religia devine socialmente inutilă. Ea nu dispare, desigur, dar îşi schimbă radical statutul: 1/ cultul este subordonat Statului, odată cu dezvoltarea cultelor poliade legate de Cetate şi de teritoriul său, fenomen reductibil la neutralizarea religiosului ca atare (deoarece politicul este cel care comandă religiosul, şi nu invers, cum se întâmplă în societăţile arhaice); 2/ în replică, apar forme de religiozitate private, ca misterele,

confreriile, speculaţia filosofică asupra divinului, cu alte cuvinte, ceea ce, în Occident, se va numi, de acum înainte, „religie".

6/ *Distincţia* physis / nomos. „Miracolul grec" nu se va desăvârşi decât atunci când va fi introdusă o ultimă inflexiune în raport cu vechiul stat sacru, şi anume, ideea că legea însăşi, fiind umană, poate fi modificată în chip liber de către om şi că ordinea socială poate fi supusă criticii sau schimbării. În acest caz, va apărea *politica*, în sensul ei propriu, adică nu numai o discuţie despre problemele de tip executiv, determinând o acţiune colectivă concretă în cadrul obiceiurilor şi ierarhiilor sociale existente (statele sacre practicau deja[9] acest lucru, iar antropologii[10] au arătat că practica respectivă persistă încă în „societăţile fără stat"), ci şi o discuţie radicală despre legile înseşi ale vieţii sociale. Aceasta presupunea conştientizarea *autonomiei* ordinii sociale în raport cu ordinea naturală, adică a faptului că există două tipuri distincte de ordine, o ordine transcendentă şi intangibilă, aceea a *physisului* sau a „naturii", şi o ordine artificială, creată de oameni, variabilă după timpuri şi locuri, supusă criticilor şi reformelor, aceea a *nomosului*, care rezultă dintr-o „convenţie"[11]. Ideea a fost formulată expres în ultimele două treimi ale secolului al V-lea, pe vremea sofiştilor[12].

Occidentul va moşteni, prin intermediul romanilor, aceste mutaţii, care delimitează clar Grecia de toate societăţile anterioare, fie că este vorba de societăţile arhaice, fie că este vorba de primele state apărute în Orientul Apropiat antic, care erau încă toate monarhii sacre.

2. EGALITATEA CETĂŢENILOR ŞI LIBERTATEA SUB EGIDA LEGII

Prin aceste inovaţii, grecii instaurau principiul *guvernării prin lege* şi pe acela al *libertăţii individuale*, care este indisolubil

legat de primul, soclu civic pe care vor fi construite statele de drept moderne. Odată ce cetățeanul trebuie să se supună, efectiv, doar unei singure legi generale, egale pentru toți, anonime, și nu unui ordin personal și discreționar, venit de la un rege, de la o rudă mai vârstnică, de la o persoană plasată mai sus într-o ierarhie sociocosmică, și odată ce, pe de altă parte, regula este publică, cunoscută dinainte, sigură și stabilă, cetățeanul știe mereu *a priori* cum să acționeze pentru a nu fi supus coerciției din partea cuiva. Nu depinde decât de dânsul dacă să intre sau nu în litigiu cu ceilalți cetățeni ori cu statul. Având mijloacele cognitive sigure de anticipare a ceea ce este licit sau ilicit, el însuși poate să aibă grijă de propria lui viață, își hotărăște singur activitățile, devine o ființă liberă. Formula civică inventată de greci creează, prin urmare, libertatea individuală, în sensul în care ea va fi mereu înțeleasă în Occident (chiar dacă Imperiul Roman Târziu, regatele barbare și feudalitatea reprezintă, în această privință, o îndelungă regresiune). Atunci când filosofii politici englezi vor crea expresiile *government of laws, not of men* și *rule of law*, ei nu vor face decât să reformuleze, în limba lor, vechiul ideal civic grec.

Îl citim la Aristotel:

> „Domnia legii este preferabilă domniei unuia dintre cetățeni luat aparte și, în aplicarea aceleiași idei, chiar dacă este mai bine ca anumiți indivizi să dețină autoritatea, trebuie doar să-i instituim ca pe niște gardieni ai legilor și instrumente ale legilor. (...) A dori domnia legii înseamnă, se pare, a dori domnia exclusivă a divinității și a rațiunii; a dori, dimpotrivă, domnia unui om înseamnă a dori, în același timp, domnia unei fiare sălbatice, căci pofta irațională are, într-adevăr, acest caracter bestial, iar pasiunea alterează caracterul diriguitorilor, fie ei cei mai virtuoși dintre oameni."[13]

Aristotel precizează că un regim în care „cel care guvernează este poporul și nu legea" nu este un regim de libertate,

întrucât, în acest caz, poporul se comportă ca un „monarh colectiv"[14]. Ceea ce caracterizează un regim de libertate nu este faptul că se dau ordine *în numele tututor*, ci că *există doar reguli generale și nu ordine particulare*. Judecătorul ori cârmuitorul nu dau ordine particulare decât acolo unde trebuie să acopere lacunele inevitabile ale legii[15]. Prin urmare, ceea ce au inventat, în definitiv, grecii nu este, cum se spune de obicei, democrația, ci chiar „statul de drept".

O trăsătură semnificativă a revoluției mentalităților realizate prin promovarea cetățeniei la Atena este statutul pe care Cetatea îl rezervă străinilor. După cum spune Pericle în faimosul discurs funebru relatat de Tucidide[16], polisul îi primește pe „meteci" într-un mare număr și le acordă principalele drepturi civice, și înainte de toate pe acela de a avea reședința permanentă în Cetate. Tocmai pentru că grecii, în special atenienii, au construit un concept *abstract* al Cetății și al cetățeanului[17], oamenii pot să intre în acest nou tip de grup, independent de apartenențele lor de clan și de etnie. Pentru prima dată în istorie, un sistem social admite să nu fie fondat pe o comunitate de origine[18].

3. ȘTIINȚA

Inventând raționalitatea critică și egalitatea în fața legii, grecii au inventat, din fuleu, *știința*. Trebuie să înțelegem foarte bine că Cetatea și știința nu sunt două invenții succesive și independente; ele se determină reciproc.

În realitate, pe măsură ce se consolidează statul civic, religia arhaică își pierde influența asupra mentalităților și nu mai poate impune unanimitatea în privința credințelor mitice. Savanții pot să discute ipoteze diferite asupra *kosmosului*, tot așa cum

sunt discutate de oratorii politici diferite propuneri de acțiune publică. Pe de altă parte, din momentul în care armonia socială e concepută ca nefiind produsă de acțiunea intențională a zeilor, ci de supunerea tuturor cetățenilor uneia și aceleiași legi impersonale, se poate concepe și faptul că elementele *kosmosului* se ordonează, deoarece se supun, deopotrivă, aceleiași „legi a naturii". Probabil, primii fizicieni greci – și anume școala din Milet: Thales, Anaximandru, Anaximene – au aplicat, în mod spontan, naturii schema pe care cetățenii greci o aplicau societății. Pământul, mările, aștrii se află acolo unde sunt și au proprietățile pe care le au, pentru că acest loc și aceste proprietăți sunt ceea ce rezultă din subordonarea tuturor acestor elemente unor legi naturale identice și anonime, universale și necesare, așa cum orânduirea Cetății, locurile și funcțiile unor cetățeni diferiți rezultă din subordonarea lor aceluiași *nomos*.

„Lucrurile își fac reciproc dreptate, spune Anaximandru, și își repară nedreptățile conform ordinii timpului."[19]

Grecii făceau, astfel, un pas pe care „științele" mesopotamiană sau egipteană nu l-au făcut[20]. S-a remarcat, adeseori, că tratatele mesopotamiene de medicină sau de astrologie sunt, ca și tratatele de divinație sau textele juridice (cf. Codul lui Hammurabi), niște cataloage de *paradigme* și nu enunțarea unor *legi*[21]. Aceeași idee poate fi exprimată într-o manieră ușor diferită. Știința, spune André Pichot[22], purcede pe două căi: „calea obiectelor" și „calea spiritului științific". Științele tradiționale, anterioare Cetății grecești, depind de „calea obiectelor", în sensul că ele posedă o cunoaștere reală a unor tipuri diferite de obiecte științifice: aștrii, numerele, maladiile..., cunoaștere care poate fi foarte bogată și poate fi însoțită de tehnici rafinate. Cu toate acestea, ele nu iau niciodată forma teoriilor, adică a discursurilor abstracte enunțând legi universale și necesare de

care ascultă universul. Investigațiile științifice ale grecilor tind să ia tocmai această din urmă formă.

O adevărată fuziune între „calea obiectelor" și „spiritul științific" va fi realizată în secolele clasice ale lumii grecești, dar mai ales în epocile elenistică și greco-romană. Anume atunci vor ajunge la maturitate marile discipline științifice: matematicile, astronomia, fizica, medicina, fiziologia, zoologia, biologia...

Între timp, același spirit științific se va exprima, deopotrivă, în ceea ce noi numim astăzi „științele sociale". Se știe că gramatica, retorica, științele politice au dost schițate de sofiști în a doua jumătate a secolului al V-lea și dezvoltate în secolul al IV-lea de filosofi, de retori și de școlile lor. Merită să facem o mențiune specială cu privire la istorie, care se caută pe sine însăși la Herodot și se regăsește la Tucidide, așteptându-i pe Polybios și pe marii istorici ai lumii greco-romane. Când îl citim pe Tucidide sau pe Polybios, avem de-a face cu niște istorici cultivați în spiritul științei, eliberați de orice fel de superstiție și căutând, dacă nu „legile istoriei", cel puțin legile sociologice și psihologice care permit explicarea rațională a comportamentului actorilor săi.

4. ȘCOALA

Nașterea științei determină, la rândul său, apariția *școlii*[23], o altă mare invenție pe care o va moșteni Occidentul. Ea este instituită, începând de la generația lui Aristotel și Alexandru cel Mare, în formele pe care le va conserva până la sfârșitul lumii antice și apoi, neîntrerupt, până în societățile occidentale contemporane.

Însăși noțiunea de școală, și nu doar cuvântul, este greacă. În realitate, nu are sens să înființezi școli decât acolo unde

există o știință ce trebuie transmisă. Societățile arhaice nu au școli, ele nu au decât rituri și proceduri de inițiere (după cum încă va fi cazul pentru *agoge* spartană: Sparta suferă, în această privință, de o întârziere fatală în raport cu Atena). Popoarele antice care posedă scrierea, dar anterioare înfloririi științei grecești, nu cunosc decât „școlile de scribi", școli practice de tehnicieni specializați. Doar atunci când există o știință dezinteresată, „liberală", activitate exclusiv intelectuală, scutită de orice activitate tehnică, precum și de orice activitate sportivă ori militară, are loc organizarea unei instituții speciale dedicate transmiterii acestei științe tineretului.

După faza inițială a confreriilor savante, ca aceea a pitagoricienilor, și după învățământul în totalitate privat al sofiștilor, grecii vor pune la punct un sistem școlar veritabil, cu școli primare, în care un învățător îi învață pe copii să citească, să scrie, să socotească; cu școli secundare, în care profesorul le predă elevilor gramatica și literatura și, odată cu ele, spiritul de analiză și cultura generală; în sfârșit, cu instituțiile de învățământ superior – și anume școlile de filosofie, de retorică și de medicină. Să notăm faptul că lumea latină nu va avea niciun fel de originalitate în materie școlară: ea va adopta în întregime modelul școlar grec, chiar dacă, inventând dreptul, va avea, deopotrivă, și școli specializate în această disciplină.

Din momentul în care se va institui acest sistem, el va încerca să răspândească spiritul științific, dacă nu în toată societatea elenistică și greco-romană, cel puțin în rândurile tuturor elitelor sale. Acest spirit se rezumă în idealul de *paideia*, cuvânt pe care Varro sau Cicero l-au tradus prin *humanitas* și pe care nu trebuie să îl traducem în limbile moderne, în ciuda rădăcinii sale etimologice, prin cuvântul „educație", ce se referă, într-un mod prea îngust, la tineret, ci prin acela, mai general, de „cultură"[24]. Acest ideal al unei umanități care nu se realizează de-

cât practicând literele și științele se va transmite Occidentului modern, chiar dacă e adevărat că va suporta un fel de eclipsă sau de hibernare în primele secole ale creștinismului.

Cu toate acestea, nu putem decât să constatăm că, după succesele sale inițiale, Antichitatea greco-romană nu a generat cu adevărat un „avânt" al științei. Această sterilitate a pus pe gânduri mai multă lume. Oamenii de la sfârșitul Antichității aveau deja un cvasipatrimoniu de cunoștințe științifice, care va fi, ulterior, punctul de plecare al unor Copernic, Galilei și Descartes. De ce totuși ei nu l-au utilizat imediat? Un element al explicației este că ei nu au beneficiat de o investiție socială suficientă, exceptând ajutorul foarte limitat pe care savanții l-au primit de la câțiva suverani elenistici la Alexandria sau la Pergam. Savanții greci au fost aproape cu toții niște amatori izolați[25]. Aceasta nu anulează însă întrebarea: De unde vine lipsa de interes a societății antice pentru potențialitățile științei? S-a spus că sclavagismul făcea, în mare, inutilă inventarea de tehnici pentru a stăpâni mai bine natura. E drept, dar noi credem că adevărata cauză este mai profundă. Fără îndoială, Antichitatea păgână nu a manifestat o voință suficientă de „a schimba lumea" și, în acest scop, de a face să progreseze științele. Vom vedea mai târziu ce element propriu-zis *moral* trebuia să apară pentru a genera acest ciudat prurit.

Capitolul 2

Aportul roman: dreptul privat, umanismul

Grecii au inventat „domnia legii". Dar ei nu au mers prea departe în ceea ce privește elaborarea dreptului. În micile cetăți grecești grupând comunități omogene din punct de vedere etnic, dreptul rămânea, în mare, nescris (motiv pentru care acesta este foarte puțin cunoscut). Or, dacă dreptul trebuie să facă posibilă cooperarea pașnică și fecundă între oameni, delimitând frontierele dintre ceea ce este *al meu* și ceea ce este *al tău*, e clar că el va juca acest rol cu atât mai eficient cu cât va ști să definească mai precis aceste frontiere. Magistrații și jurisconsulții romani vor realiza tocmai această perfecționare prin mijlocirea unui proces la fel de „miraculos", într-un anume sens, ca și „miracolul grec", chiar dacă el nu a fost atât de des analizat și nici justificat[26]. În câteva secole, ei au constituit un sistem elaborat de *drept privat*, fără vreun echivalent în civilizațiile anterioare. Urmează să vedem că, în urma acestui efort, romanii au schimbat completamente concepția pe care și-o făcea până atunci lumea despre *om* și despre *persoana umană*[27].

1. INVENTAREA UNUI DREPT UNIVERSAL ÎN STATUL ROMAN PLURIETNIC

Roma a devenit, grație cuceririlor sale, un mare stat *cosmopolit* (astăzi am spune: *plurietnic*). Statul roman era obligat să

îi facă să conviețuiască în bună înțelegere pe oameni de proveniență diferită, care aveau, în *melting-potul* roman, multiple prilejuri de întâlniri și litigii.

Pentru a regla aceste litigii, nu puteai să aplici dreptul specific comunității romane, „dreptul Quiriților" (dreptul civil și Legea celor XII Table din 451 î.Hr., ansamblu comparabil cu un drept grec arhaic). În realitate, acest drept – deși reprezenta deja o inovație și o cucerire politică a plebei în raport cu vechiul drept al *ginților*, în exclusivitate cutumiar și oral și interpretat doar de patricieni – nu putea fi administrat decât într-un context cvasiritual. El presupunea nu numai adeziunea ideologică la riturile religiei romane și la miturile care le întemeiau, ci și cunoașterea literală a formulelor prin care el era pus în acțiune. *Digesta* aduc un exemplu de proces pierdut numai și numai în virtutea acestui formalism rigid, impenetrabil justițiabililor ce nu aparțin etniei „Quiriților". Oricum, străinii nu aveau acces la acesta. Prin urmare, ei erau, de fiecare dată, perdanți în litigiile lor cu romanii. În ceea ce privește litigiile care se iscau între străini, se putea și mai puțin visa la reglarea lor prin procedurile acestui drept autohton.

Pretorul este, în perioada Republicii, magistratul responsabil de justiție la Roma. Or, în 242 î.Hr., adică în momentul în care Roma a cucerit Italia și și-a început expansiunea extraitaliană odată cu primul război punic, romanii creează un *praetor peregrinus*, un „pretor al străinilor", dublându-l pe pretorul „urban" clasic. Pretorul străinilor primește un mandat pentru soluționarea litigiilor care nu pot cădea sub incidența dreptului civil tradițional (mai târziu vor fi mai mulți pretori, atât urbani cât și peregrini).

Se poate presupune că, la început, funcția de pretor peregrin nu a fost râvnită în mod special (ea era atribuită prin tra-

gere la sorți între pretorii aleși) și nu-i procura deținătorului său o reputație înaltă: nu era vorba, la urma urmei, decât de reglarea afacerilor unor cetățeni de rangul al doilea. Aceasta s-a constituit totuși într-un prilej pentru înnoiri fundamentale. În realitate, atâta timp cât justițiabilii nu cunoșteau formulele tradiționale, pretorul peregrin a fost autorizat să califice crimele și delictele prin cuvinte și concepte care nu figurau literalmente în dreptul civil existent și care să fie alese într-un astfel de mod, încât cei interesați să le înțeleagă fără echivoc. Prin urmare, trebuiau folosite cuvinte obișnuite și formule lipsite de referințe la religii sau la instituții etnice particulare. Fapt ce a exercitat o anumită presiune în favoarea creării unui vocabular juridic din ce în ce mai *abstract*.

Această libertate conferită pretorului peregrin de a născoci „formule" juridice noi este, probabil (se mai discută încă, dar aceasta este ipoteza utilizată curent), la originea „procedurii formulare" care a înlocuit definitiv, pentru toți justițiabilii statului roman, și nu doar pentru străini, vechea „procedură a acțiunilor legale". De acum înainte, dreptul civil legal a fost dublat, completat și chiar rectificat de un „drept pretorian" sau „onorific", constituit din formulele inventate an de an de magistrați.

Procesul acesta de creație intelectuală presupunea confruntarea cu o gamă de cazuri diverse și posibilitatea de a face un mare număr de încercări și greșeli. Este tocmai ceea ce au permis condițiile particulare în conformitate cu care a fost elaborat noul drept. Funcția pretorului era anuală și electivă (ca și toate magistraturile republicane). Din această cauză, în fiecare an, candidații care doreau să fie aleși trebuiau să reflecteze la „edictul" pe care îl vor publica intrând în exercițiul funcțiunii. Acest „edict al pretorului" urma să conțină totalitatea formulelor pe care magistratul se angaja să le facă respectate pe du-

rata mandatului său. Firește, noul pretor putea relua integral formulele predecesorilor săi (*pars tralaticia* a edictului), dar el putea, de asemenea, să impună altele (*pars nova*). El avea deci tot interesul să adapteze edictul în funcție de ceea ce îi dicta experiența, păstrând formulele care și-au demonstrat valabilitatea, eliminându-le pe acelea care s-au arătat a fi purtătoare de ambiguități și încărcate de contradicții și sforțându-se să propună formule noi care să rezolve problemele apărute în practica judiciară. Astfel, instituția judiciară romană (ca și, mai târziu, instituția judiciară engleză, în care judecătorul poate să judece conform precedentelor, fără a fi constrâns de un cod rigid) era înzestrată cu un instrument de o rară suplețe, asociind o anumită continuitate (prin reluarea, din magistratură în magistratură, a aceluiași *corpus* de formule verificate) cu o capacitate permanentă de inovație.

Până la urmă, această muncă de creație juridică realizată de pretori a fost, în mod decisiv, accelerată și îndreptată pe un nou făgaș atunci când Roma a intrat într-un contact mai strâns ca înainte cu cultura greacă, adică în epoca „cercului Scipionilor" (jumătatea secolului al II î.Hr.). Juriștii romani au ajuns atunci la o anumită cunoaștere a filosofiei grecești și, în particular, a filosofiei stoice.

Se știe că, în iureșul plăsmuirii lumii elenistice, care îi amalgama pe greci, pe macedoneni și pe orientalii din Persia, Siria, Egipt etc. (în acest sens, marile monarhii elenistice au fost deja state plurietnice, cu toate că la o scară mai mică decât Republica romană), stoicii au elaborat teoria *cosmopolitismului*. Ei au stabilit că umanitatea constituie o comunitate unică împărtășind o natură umană identică; că regulile relațiilor sociale, în sânul acestei comunități, au decurs dintr-o „lege naturală" unică, legile pozitive ale fiecărei cetăți nefiind decât

un decalc şi o aproximare a acesteia. Să ne reamintim celebra prezentare pe care Cicero a făcut-o, în *De Republica*, acestei legi naturale:

„Există o lege adevărată, dreapta raţiune, conformă naturii, prezentă în toate fiinţele, mereu de acord cu ea însăşi, nesupusă pieirii, care ne reaminteşte imperios să ne îndeplinim datoria, nu ne îngăduie înşelăciunea şi ne abate de la aceasta. Omul onest nu rămâne niciodată surd la poruncile şi la interdicţiile ei; acestea nu acţionează asupra omului necinstit. Niciun amendament nu poate fi făcut acestei legi, nu este licit să o abrogi, nici în totalitate, nici în parte. Nici Senatul, nici poporul nu pot să ne scutească să-i dăm ascultare şi nu este deloc nevoie să căutăm un Sextus Aelius pentru a o explica sau a o interpreta. Această lege nu este una la Atena şi alta la Roma, una astăzi şi alta mâine, este una şi aceeaşi lege eternă şi imuabilă care guvernează toate naţiunile, în toate timpurile. Pentru a o face cunoscută şi a o prescrie tuturor, există un zeu unic: conceperea, deliberarea şi punerea în acţiune a legii îi aparţin în egală măsură. Cine nu se supune acestei legi se ignoră pe sine însuşi şi, pentru că va fi tăgăduit firea omului, va suporta, tocmai din această cauză, cea mai mare pedeapsă, chiar dacă va scăpa altor suplicii" (*De Republica*, III, XXII).

Dacă această lege se întipăreşte în inima oricărei fiinţe umane, consecinţa este clară: când se întâlnesc oameni din cetăţi diferite, în cazul în care ei nu pot găsi limbă comună conform codurilor pozitive ale cetăţilor din care provin, ei se vor putea pune de acord prin referirea la legea naturală care le este comună. Efortul constând în căutarea unor principii ale justiţiei asupra cărora ar putea cădea de acord locuitorii unor cetăţi diferite, cu condiţia ca aceşti locuitori să fie de bună-credinţă, are mari sorţi de izbândă.

Conştientizarea existenţei acestei legi comune pentru toţi oamenii şi accesibile „conştiinţei" oricărui om onest permite ca munca pretorilor romani, iniţial una pur pragmatică (şi, fără îndoială, eratică în această fază), să se afirme şi să devină

mai sistematică. Dreptul pe care ei îl căutau şi care trebuia să devină comun unor oameni din *gentes* diferite nu era altul decât acel drept natural postulat de filosofi. Ceea ce justifica „formula" imaginată de pretor era tocmai faptul că ea se dovedea capabilă să adere la acest drept subiacent. Din acea clipă, conta mai puţin dacă formula se îndepărta de litera dreptului civil ritualizat. Sursa dreptului nu se mai afla în mit sau în cutumă şi, încă mai puţin, într-o revelaţie religioasă, ci în natura umană obiectivă. Aceasta din urmă fiind universală, cognoscibilă prin raţiune şi conştiinţă, formula pretorului avea ea însăşi vocaţia de a fi universal admisă.

Astfel ghidată, munca de creaţie juridică a magistraţilor romani a continuat din secolul al III-lea î.Hr. până la aproximativ sfârşitul secolului I d.Hr.: trei secole şi jumătate de invenţie neîntreruptă, emanând de la atâtea şi atâtea spirite lucide. Pe vremea Imperiului, odată ce pretorii nu mai erau independenţi, patrimoniul dreptului pretorian a căpătat forma scrisă a unui „edict perpetuu", care aduna întreaga materie a edictelor pretoriene. În această epocă, dreptul va izvorî mai ales de la împăraţi şi de la juriştii lor titraţi, autori de „constituţii imperiale": procedeu mai artificial şi mai puţin creativ decât procedura formulară. Imperiul va continua, cel puţin, munca de codificare a dreptului, care culminează în *Corpus iuris civilis* al lui Iustinian în secolul al VI-lea.

Bilanţul acestui proces este imens: la Roma am văzut apărând dreptul civil *care constituie, până în zilele noastre, soclul pe care s-au înălţat toate sistemele de drept occidentale moderne.*

Este suficient să consultăm tabla de materii a unui manual de drept roman pentru a lua cunoştinţă nu numai de imensitatea efortului realizat de magistraţi şi de jurisconsulţi, ci şi de extraordinara lui influenţă istorică. Într-adevăr, găsim aici

categoriile care, astăzi, ne sunt familiare, fie că este vorba de *dreptul persoanelor:* minoritate, incapacitate, tutelă, curatelă, familie, căsătorie, moştenire, adopţie, legitimare, noţiunea de persoană morală..., fie de *dreptul lucrurilor:* proprietate, posesiune, servitute, bunuri materiale şi imateriale, mobile şi imobile, prescripţie, proprietate nudă, uzufruct, coproprietate, indiviziune, arendă..., fie de *dreptul obligaţiilor:* contract, depozit, gaj, ipotecă, cauţiune, mandat, societate, cumpărare, vânzare, contract sinalagmatic, dol, fraudă, testament, legat... Aceste noţiuni fundamentale, ca şi formalismul juridic care te obligă să utilizezi riguros aceste instrumente, etapă cu etapă, fără a te lăsa sedus de grabă, pasiune sau grijile pentru eficacitatea administrativă, ne-au fost transmise de romani printr-o tradiţie directă (chiar dacă ea nu este continuă) şi, în acelaşi timp, exclusivă, întrucât, până nu demult, doar Occidentul a fost acela care a moştenit-o[28].

Or, societăţile care au fost făurite de dreptul roman, după ce au fost modelate de cetatea greacă, au realizat prin chiar faptul acesta un al doilea „salt" în evoluţia culturală a umanităţii.

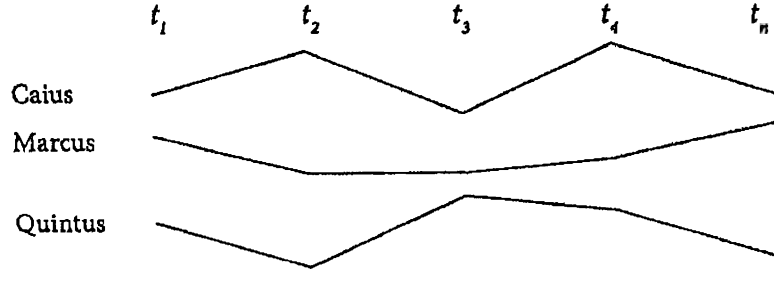
2. DREPTUL PRIVAT ROMAN, SURSĂ A UMANISMULUI OCCIDENTAL

Într-adevăr, dreptul privat roman, aşa cum a fost el produs în urma acestui îndelungat proces, procura un mijloc de definire a *proprietăţii private* mai eficient decât mijloacele pe care le găsim în epocile anterioare. Dreptul onorific forjase, puţin câte puţin, ceea ce am putea numi instrumente intelectuale de precizie care permit păstrarea unor urme lipsite de ambiguitate a ceea ce se întâmplă de-a lungul evenimentelor vieţii cu *al meu* şi *al tău.* După ce nişte persoane, de exemplu, s-au că-

sătorit, au avut copii, s-au asociat cu cineva, după ce unul din asociaţii lor a contractat creanţe sau datorii, după ce persoanele respective au ipotecat sau au retras din gaj nişte bunuri, după ce copiii lor le-au moştenit de la ele şi, la rândul lor, s-au căsătorit, au divorţat, au avut copii legitimi, naturali sau adoptaţi şi după ce bunul lor a fost furat, apoi restituit în urma unei decizii a instanţei etc., după toate aceste mutaţii, *instrumentele intelectuale făurite de dreptul roman permit să se procedeze în aşa fel încât ceea ce este* al meu şi *ceea ce este* al tău *să rămână clar delimitate*. Fiecare regăseşte ceea ce i se cuvine.

Or, dacă domeniul personal al fiecăruia este astfel definit şi garantat în timp (inclusiv prin dreptul de moştenire, dincolo de viaţa omenească individuală), *eul* însuşi capătă o dimensiune pe care nu a avut-o în nicio altă civilizaţie. Într-adevăr, ceea ce *eşti* depinde, într-o oarecare măsură, de ceea ce *ai*. Aşadar, dacă ceea ce ai este şi rămâne distinct de ceea ce are celălalt, ceea ce eşti este şi rămâne distinct de ceea ce este celălalt.

Fie trei persoane, Caius, Marcus şi Quintus, având fiecare o proprietate privată garantată de drept; să analizăm stările succesive ale acestor proprietăţi în etape diferite, t_1, t_2, t_3, t_4, t_n..., stări pe care le vom face să varieze într-un mod simplu, în schema de mai jos, în *mai mult* şi în *mai puţin* (demonstraţia ar fi mai convingătoare dacă am putea face să intervină nişte variaţii calitative). Observăm cum se conturează, în acest caz, nişte „itinerare de viaţă" diferite:



Aceste linii iau repede o formă absolut singulară, ele sunt din ce în ce mai puțin superpozabile unele pe celelalte, ceea ce ne mai spune odată că „eurile" se diferențiază din ce în ce mai mult. Procesul este cumulativ, deoarece fiecare porțiune singulară de viață trăită dă „eului" ideea și resursele ce îi îngăduie să conceapă proiecte ulterioare de viață pe care ceilalți nu vor putea să le conceapă, tocmai pentru că aceștia au să aibă un trecut diferit.

Viețile individuale încetează, în acest caz, să se confunde în oceanul colectivului, nu numai în sensul contopirii în sânul grupului tribal arhaic, ci chiar în sensul solidarității încă foarte strânse care domnea în mica Cetate greacă. Iar dreptul roman, în ciuda aparențelor sale de prozaism, capătă deodată o dimensiune morală neașteptată. Se poate susține că, inventând dreptul privat, romanii *au inventat persoana umană individuală*, liberă, având o viață lăuntrică, un destin absolut singular, ireductibil la niciun alt destin – un *ego*. Dreptul roman este, din acest motiv, sursa *umanismului* occidental.

Cicero pare să fi fost cel ce a avut ideea de a aplica ființei umane în general cuvântul *persona*, care, după cum se știe, desemna, la origine, personajele de teatru. El folosește această metaforă cu ocazia discutării, în *De Officiis*, a ideilor morale ale stoicului grec Panaetius[29]. Orice om posedă natura umană care este comună tuturor; dar, în plus, fiecare om posedă o natură care îi este proprie, în virtutea căreia el are de jucat în viață un rol particular în aceeași manieră în care personajele de teatru au de jucat un rol particular în piesă. Un om individual merită deci, în acest sens, numele de *persona* pe care îl dăm actorilor. Și, așa cum piesa de teatru nu ar avea niciun sens fără articularea acțiunilor și sentimentelor diferențiate ale personajelor, tot așa Republica nu ar exista dacă cetățenii ar înceta să

fie ei înşişi; dacă, sub acţiunea vreunui rit sau a vreunei febre colective subminând garanţiile dreptului, ea ar redeveni un „grup în fuziune", o comunitate solidară şi unanimă din care este înlăturat caracterul propriu fiecărei personalităţi.

Credem că Cicero nu a putut adăuga această piesă decisivă a personalismului la teoria elină despre natura umană universală numai pentru că dreptul roman crease, în prealabil, condiţiile pentru o recunoaştere socială şi instituţională a drepturilor, a libertăţilor şi a perenităţii persoanei.

3. PERSONALISMUL LITERATURII ŞI SCULPTURII LATINE

Numeroase indicii ale acestei veritabile metamorfoze de civilizaţie sunt de găsit în literatura şi în arta romană.

Este neîndoielnic faptul că operele marilor scriitori latini au o tonalitate umanistă care le delimitează în mod lămurit de tonalitatea operelor greceşti imediat anterioare. Să ne gândim la diferenţa existentă între universul social al *Legilor* lui Platon şi acela al legilor pe care le atestă filosofia şi gândirea politică a unui Cicero sau a unui Seneca, poezia unui Vergiliu sau a unui Horaţiu, istoria unui Tacit, *Satiriconul*... Aici, ne aflăm într-o altă civilizaţie, mult mai apropiată de aceea a europenilor moderni decât civilizaţia greacă: autorii latini trăiesc într-o lume în care persoana umană individuală dispune de un spaţiu social instituţionalizat, propice avântului destinelor şi psihologiilor singulare. În satirele lui Horaţiu şi cele ale lui Iuvenal, universul este acela al „vieţii private", care ocupă, în general, toată scena. Viaţa publică a Romei nu este prezentă decât în planul secundar. Politica – cea care era, pentru Aristotel încă, orizontul ultim al virtuţii umane, reperul la care cetăţeanul trebuia să-şi raporteze viaţa – tinde să nu mai fie decât un decor sau un

context. Privirea este îndreptată spre *ego*, spre proiectele sale, spre relaţiile sale cu celelalte *egouri*, spre o interpersonalitate care nu este o fuziune într-un grup, spre o fiinţă totală care nu mai este, prin urmare, de tip colectivist, holist sau „tribal", ci lasă să subziste din plin individul şi libertatea acestuia.

La fel de frapantă este şi diferenţa existentă între sculpturile greacă şi romană. Prima prezintă personaje arhetipale, cvasianonime (*kouros* şi *kore*, auriga din Delfi), a doua pune în valoare singularitatea absolută a fiecărei feţe, sculptează capete perfect individualizate, recognoscibile între mii de alte capete, cu frumuseţile, dar şi cu defectele lor (riduri, cicatrici, calviţie...). Statuile romane sunt *portrete*: să vizităm muzeele romane pentru a ne convinge de acest lucru[30]. Va trebui să aşteptăm apoi pictura flamandă a Renaşterii pentru a redescoperi arta portretului, ce nu este de conceput în altă parte decât într-o societate care recunoaşte existenţa şi deplina legitimitate a unei vieţi private a indivizilor[31].

În dezvoltarea acestui umanism occidental, creştinismul va juca, desigur, un rol fundamental prin valorizarea persoanei umane undividuale, moralmente responsabile, create şi dorite de Dumnezeu în singularitatea sa, conservând această unicitate întru eternitatea însăşi. Cu toate acestea, este îngăduit să credem că, în mod clar, iudeo-creştinismul nu ar fi putut să confere această valoare teologică persoanei dacă această religie nu s-ar fi dezvoltat într-o societate care valorizase *deja egoul*[32].

Să conchidem că inventarea umanismului este, la origine, romană. Nu există umanism fără dreptul privat şi ocrotirea juridică a proprietăţii. Romei îi datorăm progresul pe care l-a făcut dreptul, determinând, în definitiv, omenirea să iasă din tribalism. Occidentul va înregistra această achiziţie odată cu aceea a civismului grec. Orientul o va ignora.

Capitolul 3

Etica şi escatologia biblice

În mod sigur, nicio civilizaţie nonoccidentală nu pare să-şi fi dorit, în mod deliberat, *progresul*[33]. Lumea greco-romană, cu toate că a adus *de facto* în istoria civilizaţiilor schimbări importante pe care noi am fost tentaţi să le descriem mai sus, nu şi-a dorit deloc, în mod deliberat, o schimbare de acest gen şi nici nu a gândit progresul indefinit ca pe ceva care trebuie să constituie cursul normal al umanităţii[34]. Prin urmare, dacă se admite că civilizaţia occidentală integrează această dimensiune a progresului, trebuie să presupunem că ea o datorează contribuţiei unui factor nou.

Eu avansez ipoteza că acest factor este *iudeo-creştinismul.* Mi se pare că tocmai morala iudeo-creştină a iubirii sau a compasiunii este cea care, inducând o sensibilitate inedită suferinţei umane, un spirit – fără echivalent în istoria anterioară cunoscută – de *rebeliune împotriva ideii de normalitate a răului*, a dat primul impuls dinamicii progresului istoric[35].

1. ETICA BIBLICĂ

Am spus că morala biblică este, esenţialmente, o morală a *compasiunii*; că ea conduce la o percepţie mai acută ca nicicând până atunci a suferinţei umane; că ea incită, prin urmare, la considerarea drept anormale şi insuportabile a faptelor rele, pe

care omenirea le judeca, până în acel moment, în ordinea eternă a lucrurilor.

Lucrul acesta se vede cu claritate la profeți, care le cer regilor pe care ei îi ajută să triumfe, dincolo de simplul *mishpat* – dreptatea clasică constând în „a da fiecăruia ce i se cuvine" –, o dreptate nouă, o *tsedaqa*[36], ce constă într-o compasiune arzătoare pentru săraci, care nu se poate mulțumi cu readucerea lucrurilor la starea inițială atunci când o violență a cauzat o dezordine în orânduirea socială, ci vrea să schimbe această orânduire însăși și să creeze deliberat o stare socială mai bună. Lucrul acesta se vede și în *Psalmi*, unde persoana, victimă a mulțimilor persecutoare sau a relelor naturale, protestează împotriva acestora cu vehemență și apelează imperios la ajutorul lui Dumnezeu, ajutor pe care îl crede nu numai posibil și legitim, dar în legătură cu care el este convins, în adâncul inimii sale, că Dumnezeu nu poate să nu i-l dea (cf. Psalmul 51, *Miserere*, Psalmul 70, „Grăbește, Dumnezeule, de mă izbăvește!"*, sau Psalmul 130, *De profundis*).

Dar lucrul acesta se vede mai clar ca nicăieri în altă parte în *Predica de pe Munte* (Matei, 5-7). Morala propovăduită în acest text constă în a te simți și a te vrea responsabil de toate suferințele omenești, chiar și de acelea pe care nu le-ai provocat; ea afirmă drepturile unei *mile* ce trebuie să meargă dincolo de orice *justiție*. Iubirea evanghelică nu constă, ca dreptatea, în a-ți achita datoriile definite în mod limitativ; ea constă în a face mereu mai mult pentru aproapele tău.

Dacă dreptatea, așa cum este ea definită de antici, de la Aristotel la Cicero, este o egalitate de termeni finiți[37], atunci mila

---

* Aici și mai departe, textul biblic este citat în traducerea lui Dumitru Cornilescu (n. tr.).

este o inegalitate și, în acest sens, o nedreptate, deoarece ea cere, în schimbul bunurilor pământești finite, niște bunuri infinite, sau, mai exact, deoarece ea nu este, în niciun sens al termenului, un troc: ea este o relație esențialmente disimetrică. Este adevărat că *Predica de pe Munte* este precedată de *Fericiri*, care, în numele „Împărăției lui Dumnezeu", anunță o recompensă ce va fi, de asemenea, infinită și propovăduiesc, prin urmare, o nouă formă de dreptate. Această dreptate superioară însă, constând în ceea ce am putea numi o ecuație între doi termeni infiniți – infinitul iubirii și infinitul Împărăției –, scapă oricărui calcul și oricărei gestiuni umane. În acest sens, ea rupe cu toată tradiția morală și juridică moștenită de la Antichitatea păgână.

Emmanuel Levinas[38] (care exprimă punctul de vedere al iudaismului, dar estimează că etica evanghelică nu a făcut decât să dezvolte, sub acest aspect, etica Vechiului Testament[39]) a arătat că în aceasta rezidă adevăratul sens al noțiunii bilbice de „păcat originar". Păcatul originar nu semnifică o oarecare greșeală colectivă care i-ar atinge pe indivizi oarecum din afară, din simplul motiv că sunt membrii familiei umane, indivizi care, personal, nu ar fi comis niciun rău. El semnifică faptul că noi suntem cu toții, în mod real și individual, păcătoși în măsura în care nu achităm până la infinit datoria care ne revine de pe vremea când ne-au fost revelate Torah sau poruncile evanghelice. Această situație este „originară" în sensul că conștiința noastră morală ne pune în situația de a percepe această datorie ca pe una care ne aparține *înainte ca noi să fi putut contracta ceva în mod deliberat*. Noi nu am decis nimic, nu am promis nimic, nu ni s-a dat nimic, și totuși noi admitem că trebuie să purtăm pe umerii noștri povara nenorocirilor lumii și să facem din lupta împotriva răului, indiferent de ființa umană pe care acesta îl afectează, sensul vieții noastre[40]. Atâta timp cât există

o suferință pe lume, și chiar și atunci când nu suntem deloc *cauza* acesteia, noi trebuie să ne simțim, într-un anumit grad, *responsabili* de existența ei.

Levinas a arătat, într-un chip magnific, cum această acceptare a unei datorii contractate și niciodată achitabile este chiar ceea ce constituie *umanitatea* omului. Umanul – într-un sens radical diferit, prin urmare, de acela pe care îl promovează umanismul latin – se inaugurează, după Levinas, prin „responsabilitatea pentru celălalt". Fără această responsabilitate, omul este o „substanță", un pur *conatus essendi* aidoma pietrei sau stelelor (și această substanță amorală poate da naștere sau poate lăsa să apară Auschwitzul). Doar etica biblică smulge omul din acest statut de inumanitate și insignifianță. Omul este „altceva decât ființă", viața sa nu are un sens uman decât în măsura în care el se simte responsabil de celălalt, și chiar „responsabil de responsabilitatea celuilalt", tălmăcire levinasiană a formulei evanghelice „a-ți iubi dușmanul"[41]. Această libertate și această responsabilitate va fi refuzată de Supraomul nietzschean, figură a păgânismului și a ateismului modern, și va fi regăsită de Dostoievski, care o face să proclame din nou, prin fratele *starețului* Zosima din *Frații Karamazov* – Levinas citează adeseori această frază –, „Fiecare dintre noi este vinovat în fața tuturor pentru toți și pentru toate, *și eu mai mult decât ceilalți*."[42]

Lucru, de altfel, imposibil fără o sfâșiere fundamentală. Omul este o ființă neliniștită, o *irrequietum cor*, cum spune sfântul Augustin. Aceasta pentru că lupta împotriva răului nu constă atât în a găsi soluții noi pentru problemele ce se pun, cât în *a vedea probleme și anomalii* acolo unde nu se vedea decât natura veșnică a lucrurilor. Cel mai mare merit în această luptă este, prin urmare, atribuit nu celor care *rezolvă* problemele, dar celor care le *creează*, oricât de antipatice ar fi ele pentru

conformismele timpului. De fapt, a crea probleme este tocmai ceea ce fac profeții biblici, acești oameni atinși, inspirați de o exigență morală absolută. Când aceste probleme vor fi rezolvate, probleme noi vor fi semnalate de alte ființe, devenite și ele, printr-o iubire ce nu-și limitează exigențele, intolerante la suferința celuilalt, și așa mai departe atâta timp cât va exista răul pe lume. Astfel, rana produsă de iubire se lărgește într-o cascadă de transformări istorice.

Să notăm că această atitudine morală este fundamental diferită de aceea pe care o formalizau aproximativ în același moment istoric înțelepții lumii greco-romane, de la Aristotel la Cicero sau Seneca. Pentru această tradiție, omul este, mai presus de orice, o esență. Destinul său este de a deveni, de fapt, în întregime Forma de care, născându-se, dispune în mod potențial. Or, Forma omului este finită. Tot așa cum corpul posedă patru membre și niciunul în plus, sufletul, am putea spune, are patru virtuți cardinale și niciuna mai mult. Sufletul nu are altă perspectivă decât de a desfășura forma exactă a acestor virtuți (sau, pentru a traduce mai bine cuvântul grec *arete*, a acestor excelențe umane), nimic altceva și nimic mai bun. În particular, dreptatea este, esențialmente, măsură și limită: ea constă, după cum spun *Digestele*, în „a da fiecăruia ceea ce îi aparține", iar aceasta prilejuiește efectuarea unor calcule exacte prin care se definește, în mod restrictiv, datoria. A merge pe o altă cale este un viciu. Infinitul, *apeiron*, este, pentru Platon, o neființă. A vrea să depășești Forma este o atitudine pe care grecii o condamnă ca lipsă de măsură, *hybris*. Lumea are, mai general, o natură esențialmente fixă; atunci când se bănuiește că natura fizică sau societatea ar putea prezenta totuși anumite evoluții, această idee este respinsă, schimbările constatate interpretându-se ca simple faze ale ciclurilor cosmice despre care se presupune

că revin fără sfârşit (cf. *supra*). Prin urmare, răul nu va dispărea niciodată de pe lume şi este o nebunie să vrei să lupţi împotriva unui destin înscris în structurile obiective ale *kosmosului*.

Atunci când stoicul Seneca îl îndeamnă pe tânărul Nero[43] la clemenţă, el are grijă să-i interzică în mod explicit *iertarea*, întrucât clemenţa, spune el, este o modalitate a justiţiei, pe când iertarea ar nimici-o pe aceasta din urmă. Mila, precum o indică denumirea sa latină (*misericordia*), este o mizerie, o slăbiciune, o descompunere a Formei. Seneca este departe de a admite ori măcar de a imagina că un Dumnezeu poate să plângă, precum a plâns Iisus la moartea lui Lazăr (Ioan 11, 33-38). Dimpotrivă, Biblia introduce pozitivitatea şi chiar infinitul în descompunerea însăşi: „Doamne, tu nu dispreţuieşti o inimă *zdrobită* şi *mâhnită*" (Psalmi 51, 19).

2. ESCATOLOGIA BIBLICĂ

Iată de ce Biblia, rupând cu seninătatea moralei păgâne, rupe şi cu timpul ciclic al Eternei Reîntoarceri. Ea va inaugura un timp, dacă nu tocmai *linear*, cel puţin *orientat spre viitor*, care va putea şi va trebui să aducă Noul, un timp începând de la o Creaţie şi orientat spre un „sfârşit al timpurilor", când, după cum spune Apocalipsa, „toate lucrurile se vor face din nou".

Deşi această metamorfoză radicală a timpului a fost adeseori descrisă, savanţii s-au mulţumit, de obicei, să vadă în ea un dat antropologic mai mult sau mai puţin contingent. Grecii ar fi conceput un timp ciclic; Biblia (dar poate că şi mazdeismul), un timp linear. Despre acest fapt, o problemă de „alegere" culturală (ca să vorbim ca Lévi-Strauss), nu ar fi cazul să discutăm, nu mai mult decât despre gusturi şi culori. Din contra, noi credem că metamorfoza biblică a timpului este ur-

marea *necesară* a revoluției etice a profeților dusă la deplina sa maturitate de Evanghelie.

Dacă omenirea este neliniștită, dacă ea se simte păcătoasă și, orice s-ar întâmpla, incapabilă de a-și achita pe de-a întregul datoria, timpul pe care ea îl are în fața ei devine un timp al urgenței, timpul care rămâne pentru a lupta împotriva răului, pentru a diminua suferințele umane, pentru a contribui la grăbirea venirii lui Mesia și a Împărăției lui Dumnezeu. Or, nu ar servi, evident, la nimic să dai acest lucru drept un program de *root out the evil*, „a extirpa răul din lume" (pentru a relua formula magnifică a calvinistului englez Christopher Goodman, contemporanul lui John Knox), dacă am gândi că lumea viitoare *nu poate* fi diferită de lumea trecută. Ea trebuie să poată fi diferită, dacă nu, exigența etică nu are sens. Lupta împotriva răului implică distrugerea timpului ciclic al păgânismelor și dezmințirea afirmației Ecleziastului potrivit căreia „nu este nimic nou sub soare". Din etica biblică se deduce escatologia biblică. Va trebui, de acum înainte, să gândim lumea ca Istorie și umanitatea ca primindu-și substanța spirituală din propria sa istoricitate. Ființa umană nu este umană decât în calitatea ei de ființă istorică, ea nu poate fi *sfântă* dacă nu este *încarnată într-un timp transformator*. Întreaga gândire magică dispare, virtual, dintr-o singură lovitură: mântuirea nu are loc prin refugiul într-o lume de dincolo, ci prin caritatea în acțiune care trebuie să-și găsească modalitățile în mijlocul lumii reale.

3. MESIANISM, MILENARISM, UTOPISM

Acest spirit de transformare va avea, în societățile iudeo-creștine, mai multe înfățișări: mesianism apocaliptic, milenarism, utopism, în așteptarea versiunilor secularizate pe care le reprezintă doctrinele moderne ale progresului.

Mesianismul biblic, cu cele două *climaxuri* ale sale în timpul Exilului şi, mai apoi, în timpul persecuţiei antiohiene, generează o speranţă înfrigurată şi întreţine un climat de rebeliune împotriva ocupanţilor succesivi ai Palestinei: babilonieni, perşi, lagizi, seleucizi şi romani. Trebuie să notăm însă că programul acestei „febre" nu este politic decât în prima sa fază. Foarte curând, figura lui Mesia se „videază". Mai întâi – la Miheia, la primul Isaia, în unii psalmi –, acesta este un rege davidic clasic, despre care se presupune că va restaura măreţia şi independenţa Israelului. La Iezechiel, el devine eroul moral care va converti inimile prin exemplul său şi va face, astfel, posibilă o societate fără instituţii în care statul se va dizolva. În sfârşit, el ia înfăţişări din ce în ce mai „kenotice"*, care sunt „Slujitorul suferind" al lui Isaia, „Cel străpuns" al lui Zaharia şi, ultima figură, Hristos. Acesta din urmă se oferă el însuşi holocaustului pentru a dovedi că iubirea este mai puternică decât moartea şi captează atenţia unui întreg popor de aleşi care înţeleg să răspândească, puţin câte puţin, bunavestirea ce va schimba lumea. El serveşte drept exemplu, el nu exercită nicio coerciţie. Prin urmare, pe măsură ce se aprofundează această „kenoză" şi credincioşii îşi propun ca unic program făurirea adevărului şi convertirea inimilor, ei aşteaptă mereu mai puţine lucruri de la puterea lumească luată ca atare. Evreii recuză Roma şi întregul stat, creştinii întreprind acţiunea de a converti Roma: diferenţă minoră, deoarece, în ambele cazuri, statul nu mai este orizontul ultim al aşteptării umane. „Viaţa onorabilă" nu mai constă, ca la Aristotel, în a fi

---

* *Kenoza* (gr. Κένωσις – deşertare, smerire, umilire) este starea de «deşertare» sau de «golire» pe care Fiul lui Dumnezeu o asumă în Întruparea Sa, ca act de ascultare faţă de Dumnezeu-Tatal (*Dicţionar religios*/ www.crestinortodox.ro) (n. tr.).

înscris organic într-o Cetate dreaptă. Dimpotrivă, a te mulţumi cu ceea ce este şi a te înscrie aici este răul însuşi.

Milenarismul, condamnat, mai întâi, de Biserica constantiniană, a fost mereu prezent, în subterană, în poporul creştin până la marea lui resurgenţă, în Evul Mediu, odată cu ioachimismul. De atunci, istoria europeană a fost mânată energic înainte de cei pe care cardinalul Henri de Lubac i-a numit „posteritatea spirituală a lui Ioachim de Flora"[44]. Posteritatea aceasta se exprimă fie în milenarismul propriu-zis, încă virulent în secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, în special la cei care, latini sau anglo-saxoni, vor să populeze ambele Americi, fie în varianta pe care o reprezintă utopia. Potrivit acesteia din urmă, o lume ideală, chiar radical decalată de lumea reală, este posibilă şi trebuie să fie căutată; gândirea şi acţiunea politice nu au sens decât dacă devin instrumente ale căutării sale. Demersul acesta, ilustrat, iniţial, de *Utopia* sfântului Thomas More, se regăseşte în aproape toate marile filosofii politice ale Europei moderne şi contemporane. Secularizat, demersul întemeiază credinţa în progres şi în posibilitatea de a construi, prin ştiinţă şi dezvoltarea economică, o lume mai bună pentru trai.

Impacienţa biblică putea totuşi să se manifeste şi s-a manifestat, de fapt, în două moduri diametral opuse (care, în forme laicizate, se regăsesc până în zilele noastre):

1/ O aripă violentă, ce înţelege să descrie zilele de pe urmă ale omenirii printr-o ultimă luptă escatologică în care toţi cei răi vor fi masacraţi, un mare crepuscul ce va fi urmat îndată de zorii radioşi ai *millenniumului*. Este modul de gândire pe care îl vor prelungi, în epocile modernă şi contemporană, doctrinele revoluţionare de dreapta şi de stânga.

2/ O aripă paşnică, ce înţelege să descrie zilele de pe urmă ale omenirii nu prin foc şi sânge, ci prin convertirea inimilor

și spiritelor, lucrarea adevărului, acțiunea umană responsabilă, raționalitatea sub cele două înfățișări, a Dreptului și a Științei; și care susține că aceasta nu se va face prin mijlocirea unui eveniment punctual, ci printr-un proces gradat și deschis. Acest mod de gândire va fi continuat, în epocile modernă și contemporană, de elaborarea idealurilor democrației liberale.

Este clar că al doilea tip de gândire este mai fidel spiritului evanghelic. Nu este însă sigur că această interpretare ar fi biruit-o pe prima dacă nu ar fi survenit – și a survenit anume în Europa – un al patrulea „miracol".

Capitolul 4

„Revoluţia papală" din secolele XI-XIII

Ceea ce va orienta într-un sens paşnic şi raţional programul biblic de acţiune în istorie, este, într-adevăr, o nouă „viziune asupra lumii", făurită, la instigarea Bisericii romane, în plin Ev Mediu european, din secolul al XI-lea până în secolul al XIII-lea. Vom aminti, mai întâi, principalele fapte socioistorice care punctează această mare schimbare în Biserica şi în societatea creştină. Mai apoi vom încerca să urcăm de la aceste fapte spre o intuiţie ce a ghidat şi a organizat lăuntric acţiunea oamenilor care au realizat această schimbare.

1. REVOLUŢIA PAPALĂ

Evenimentul sociocultural major care s-a derulat la sfârşitul secolului al XI-lea în Europa este calificat, de obicei, drept „Reformă gregoriană". Rupând cu această obişnuinţă, un istoric american, Harold J. Berman[45], a propus să denumim acest eveniment „Revoluţia papală". Evenimentul a fost, într-adevăr, „papal", şi nu doar „gregorian", în măsura în care el a fost realizat nu numai de Grigore VII (papă de la 1073 la 1085), ci şi de alţi papi dinaintea lui şi de după el, ca şi de alţi clerici şi intelectuali în decursul mai multor decenii. Acest eveniment a fost o „revoluţie", şi nu numai o „reformă", prin faptul că nu a cuprins doar structurile Bisericii, ci a ajuns să reorganizeze

cunoaşterea, valorile, legile şi instituţiile societăţii europene în ansamblul său[46].

Această schimbare începe printr-o reacţie energică la criza pe care o trăia societatea europeană de la sfârşitul Evului Mediu Timpuriu. În secolele al X-lea şi al XI-lea, feudalitatea a ajuns la maxima sa dezvoltare. Europa va fi, de acum înainte, fărâmiţată într-o multitudine de entităţi politice foarte mici. Domnea insecuritatea, societatea era agitată de vindicte şi de războaiele private. Fără îndrumători spirituali, societatea se repăgâniza. Clerul îşi pierduse, efectiv, autonomia. Împăraţii germanici controlau papalitatea, regii şi marii seniori numeau clericii în înalte funcţii ecleziastice, micii seniori îi alegeau pe parohi – toate sarcinile se confereau în conformitate cu un regim general de nepotism şi de corupţie. Numeroşi preoţi, şi chiar călugări, duceau o viaţă necuviincioasă.

Iniţiativele unor episcopi de a organiza o „pace a lui Dumnezeu" au constituit primul răspuns la această degradare. Reforma clunisiană din secolul al X-lea arătase forţa pe care putea să o aibă o Biserică independentă de puterea seculară. Eforturile respective însă trebuiau reluate şi generalizate şi aceasta a fost tocmai ceea ce au făcut papii.

În faimoasele sale *Dictatus papæ* din 1074-1075, Grigore VII a declarat că papa dispunea de o *plenitudo potestatis*, în acelaşi timp, asupra Bisericii şi, indirect, asupra regatelor seculare. El avea dreptul de a exercita în Biserică o putere legislativă absolută. Grigore a adus acest program la îndeplinire printr-o serie de măsuri spectaculoase. El a atacat simonia (corupţia în transmiterea funcţiilor ecleziastice), nicolaismul (viaţa conjugală a preoţilor), învestiturile laice. Grigore VII a hotărât ca episcopii, abaţii şi clericii în general să fie numiţi în funcţii doar de autorităţile ecleziastice. El a făcut să se decreteze celibatul preoţilor:

clerul ar constitui, astfel, un corp social independent, ale cărui averi nu ar mai putea fi dispersate şi care ar fi în întregime disponibil pentru sarcina sa pastorală.

Măsurile acestea au fost decise şi executate de ceea ce nu este excesiv să numim o „partidă", care a trebuit să preia puterea în Biserică prin mijloace adeseori violente, după cum se vede în episodul Patariei de la Milano. Membri ai acestei „partide" au fost papii de până şi de după Grigore VII, dar şi ajutoarele lor: legaţii, episcopii, teologii, canonicii, întemeietorii de ordine, un Humbert de Moyenmoutier, un Hugues de Die, sfinţii Petru Damiani, Anselm de Canterbury, Yves de Chartres, Bruno, Robert de Molesme, dar şi, ceva mai târziu, oamenii care au creat ordinele de călugări cerşetori, sfinţii Francisc de Assisi şi Dominic. Aceste, ultime, ordine religioase, aflate sub control papal, nu aveau vocaţia de a fi contemplative, ci, inovaţie singulară, de a acţiona în spirit secular.

Valul reformelor a atins dintr-odată dreptul canonic. Vechile canoane au fost codificate, în timp ce papii înşişi, în funcţie de noua putere legislativă pe care le-o confereau acele *Dictatus*, emiteau edicte noi, pur papale, Decretalele. Pentru a furniza modele tehnice ale acestei, duble, lucrări, Grigore VII şi-a asumat o iniţiativă cu urmări imense: aceea de a restudia dreptul roman antic, cvasiuitat în epoca Evului Mediu Timpuriu. Într-un oraş, Bologna, ce aparţinea vasalei sale, prinţesa Mathilda, el a înfiinţat, în jurul anului 1080, cu ajutorul lui Irnerius, prima universitate de drept europeană. Pe de altă parte, papii au convocat mari concilii ecumenice (cele patru concilii de la Lateran, conciliul de la Lyon etc.), care au creat o nouă legislaţie canonică universală având menirea de a organiza cât mai solid societatea creştină. În curând, a fost elaborat un nou *corpus iuris canonici*, „Decretul" lui Graţian (1140), conceput

după modelul marilor codificări romane (el va fi constant actualizat şi îmbogăţit în secolele următoare).

Comportamentele sociale fuseseră, până atunci, determinate, pe de o parte, de drepturile barbare şi de câteva rămăşiţe răzleţe ale dreptului roman, iar pe de altă parte, de morala creştină. După convertirea lui Constantin şi odată cu Imperiul, acestea au coexistat aproape fără a veni în atingere. Noul drept canonic elaborat de Decretale şi de concilii le-a apropiat şi le-a contopit. S-a ajuns, în acelaşi timp, la „creştinarea", adică la civilizarea şi la umanizarea asprului drept roman şi la „juridizarea", adică la preschimbarea insuportabilei morale creştine în ceva puţin mai practicabil. Efectul cel mai important al acestei sinteze a fost *promovarea dreptului ca atare*. Canoniştii au declarat drept principiu că, la reglarea disputelor şi litigiilor, este mai creştineşte să mergi pe „căile dreptului" decât pe „căile faptei" (aceasta viza, în special, vrajba dintre clanuri şi pretinsul cod al onoarei, provenind din moravurile societăţilor barbare, care autorizau ciclul vendetelor; „codurile cavalerismului", formulate de oamenii Bisericii, au disciplinat utilizarea forţei şi au început să recivilizeze nobilimea). Este acelaşi principiu care, aplicat domeniului constituţional aşa cum a fost aplicat dreptului civil şi dreptului penal, trebuia să determine, încetul cu încetul, emergenţa unui model al „statului de drept", hărăzit, după cum se ştie, viitorului european.

După şcolile de drept au fost create facultăţile de „Arte", în care se predau, din nou, artele liberale moştenite de la Antichitate, adică ştiinţele. În curând, a fost instaurat sistemul complet al facultăţilor superioare: teologia, dreptul roman, dreptul canonic, medicina. În acel moment a început vârsta de aur a scolasticii.

Toate acestea au produs efecte de civilizaţie profunde şi durabile. Statele europene ale vremii au luat ca model monarhia papa-

lă. Ele au putut începe o luptă de amploare împotriva feudalității, care a fost, în cele din urmă, victorioasă. Statele au început să-și legifereze (inițial, cu prudență) și să-și centralizeze administrațiile, să perceapă impozite propriu-zis de stat, adică nonfeudale, să judece în recurs cauze de la curțile senioriale, mărind astfel prerogativele controlului regal asupra ansamblului țării.

Odată cu această renaștere a statelor după modelul antic, dar într-un spirit creștin nou, Europa avea să cunoască progrese remarcabile. Între secolele al XI-lea și al XIII-lea a avut loc o considerabilă creștere demografică, urbană, economică, geopolitică. În realitate, anume în acest moment începe avântul Europei în raport cu celelalte civilizații – Islamul, China, India... –, care, până atunci, îi erau egale sau superioare. Epoca este marcată de o expansiune geopolitică considerabilă a creștinătății romane în detrimentul islamului sau al păgânismului: etapele binecunoscute ale acestei expansiuni sunt *Reconquista*, Cruciadele, *Drang nach Osten* al germanilor spre țările slave ale Europei de Nord-Est.

Aceste fapte istorice fiind succint amintite, problema care se pune este de a înțelege originea tuturor acestor schimbări. Ce *spirit* i-a animat pe oamenii „Revoluției papale"?

2. NOILE CONDIȚII ALE PARUSIEI

Se pare că putem caracteriza acest spirit după cum urmează. Oamenii din partida papală s-au gândit – și să nu ne întrebăm de ce au avut ei brusc această nouă „viziune asupra lumii": ea nu se explică, este o mutație pe care trebuie să ne hotărâm să o calificăm drept spirituală, ori, dacă preferăm, filosofică sau intelectuală; în orice caz, o mișcare interioară gândirii, suficient de independentă de mediul material – că *lumea trebuia*

creştinată urgent pentru a o face capabilă să-şi atingă finalităţile etice şi escatologice.

Într-adevăr, părăsind această lume, Hristos făgăduise grabnica sa reîntoarcere. Şi totuşi, s-au scurs o mie de ani şi nu s-a întâmplat nimic. Nici interpretarea literală a Apocalipsei, nici interpretarea ei alegorică nu scăpau neafectate de acest noneveniment. Ce se întâmplase?

Oamenii Revoluţiei papale au avut profetica intuiţie că, dacă Hristos încă nu revenise în această lume, era pentru că lumea devenise prea rea pentru ca El să se poată gândi să-şi facă din ea reşedinţa. Şi că oamenii sunt singurii responsabili de această situaţie. După convertirea Imperiului roman, chiar dacă existau, într-adevăr, creştini pe lume, lumea însăşi nu a devenit creştină. Biserica nu făcuse nimic pentru a o transforma. În Evul Mediu Timpuriu, tipul cel mai admirat şi mai invidiat al omului era călugărul, tocmai pentru că el trăia în afara lumii şi se abţinea să acţioneze asupra ei. Se putea constata acum rezultatul acestei abţineri: războiul tuturor împotriva tuturor şi deznădejde. Prin urmare, se simţea nevoia unei schimbări radicale de atitudine. Mingea era în terenul oamenilor. Lor le revenea să transforme lumea pentru a o face demnă de reşedinţa lui Hristos. Nu se mai putea conserva atitudinea contemplativă, „chietistă", care fusese aceea a creştinilor din Evul Mediu Timpuriu.

Aceasta a fost semnificaţia profundă a acelor *Dictatus papæ* şi a tuturor celorlalte măsuri ale „Revoluţiei papale". Dacă papa avea nevoie absolută de o putere necondiţionată, dacă Biserica trebuia să fie eliberată de puterile seculare şi de societatea seculară, era pentru că şi unul şi cealaltă trebuiau să-şi ofere mijloacele pentru a acţiona asupra lumii. *Potestas absoluta* şi *libertas Ecclesiæ* erau necesare în cazul în care Biserica romană trebuia să fie o putere spirituală liberă, capabilă să orienteze acţiu-

nea puterilor lumeşti, aşa cum, în Vechiul Testament, profeţii evreilor îndrumaseră faptele regilor Israelului. Dacă era necesară existenţa dreptului de a schimba legea, de a crea un drept canonic şi de a-l face pe acesta să slujească la creştinarea dreptului secular însuşi, era pentru că, de acum înainte, creştinii trebuiau să lase o urmă proprie în viaţa lumii. Să citãm una din maximele sfântului Thomas Becket (un om din „partida papală"): „Hristos a spus: „Eu sunt Adevărul", el nu a spus: „Eu sunt cutuma". Adevărul trebuie să poată triumfa asupra cutumei şi a oricărui conservatism. În această perioadă, mai mult decât în oricare alta, Biserica a avut comportamentul revoluţionar pe care îl cerea morala sa.

Cu toate acestea, nu poţi să porneşti la drum având o destinaţie atât de îndepărtată, fără a fi convins că este cel puţin *posibil* să o atingi. Or, teologia augustiniană, dominantă în creştinismul occidental din Evul Mediu Timpuriu, constituia, în această privinţă, un obstacol aproape de netrecut. Potrivit acestei doctrine, natura umană a fost în totalitate distrusă de păcat şi, prin urmare, nicio voinţă omenească nu poate fi cauza propriei sale mântuiri. Pentru sfântul Augustin, după păcatul originar, omul nu merită nimic altceva decât moartea; greşeala sa nu poate fi răscumpărată printr-o faptă umană, oricare ar fi aceasta. Este adevărat că Dumnezeu poate salva omul prin iertarea sa. Dar nimeni nu ştie cine va fi salvat şi cine nu va fi, iar omul nu poate face nimic pentru a schimba acest canon etern. Dacă Dumnezeu osândeşte, nicio faptă bună nu poate mântui, tot aşa cum nicio faptă rea nu îl poate împiedica pe Dumnezeu să mântuiască. *Acţiunea omului nu are nicio valoare.*

În spiritul acestei doctrine pesimiste – a cărei lumină sumbră a dominat Europa Evului Mediu Timpuriu, întrucât sfântul Augustin fusese ultimul Părinte al Bisericii din Imperiul

Roman de Apus, înainte ca acesta să se cufunde în noaptea barbară –, singura soluție este de a te abține de la acțiune. Această atitudine contemplativă fusese tocmai aceea a călugărilor, dezertori din lume. Mântuirea s-ar obține nu prin acțiune, ci prin mijloace supranaturale, rugăciune, pelerinaje sau cultul relicvelor, și, vorbind în termeni generali, prin mijloace iraționale și legate de superstiții.

S-a întâmplat însă ca acest obstacol pus în calea acțiunii mesianice a oamenilor să fie înlăturat printr-o remaniere completă a teologiei morale.

3. DOCTRINA ANSELMIANĂ A EXPIERII ȘI A PURGATORIULUI

Cur Deus homo? a sfântului Anselm (scrisă în jurul anului 1097) reformulează doctrina tradițională a păcatului și a mântuirii de o asemenea manieră, încât este bulversată perceperea valorii și raționalității acțiunii umane[47].

Să rezumăm argumentul. Dreptatea cere ca omul să remedieze păcatul originar. El însă nu poate. Dumnezeu poate, dar nu trebuie să o facă. Iată de ce răscumpărarea nu se poate realiza decât printr-un Om-Dumnezeu, singura ființă care trebuie și, totodată, poate să o facă[48]. De unde Întruparea și Crucea. Or, odată ce acestea au survenit, problema dezesperantă a disproporției dintre greșeală și mântuire este rezolvată. Hristos, într-adevăr, expiază, chiar dacă este întru totul inocent; el câștigă, din această cauză, un excedent infinit de merite – „un tezaur de merite prisoselnice", cum se va spune mai târziu – disponibil, de acum înainte, să ispășească datoria infinită rezultând din păcatul omului[49]. Astfel, mântuirea nu mai este o simplă perspectivă. Iertarea lui Dumnezeu *a fost dată*. Omenirea este *de acum încolo salvată* prin jertfa lui Hristos.

Din această doctrină anselmiană a expierii rezulta implicit o schimbare de perspectivă în ceea ce privește valoarea faptei umane. Dacă „păcatul originar" a fost în totalitate răscumpărat, fiecărui om nu îi mai rămâne, în acest caz, decât să răscumpere „păcatele actuale", săvârșite în timpul propriei sale vieți și de care el este responsabil în mod individual. Or, aceste păcate sunt pe măsura omului care le comite; ele pot fi răscumpărate prin compensații finite. Așa încât problema mântuirii umane poate fi înfățișată prin „bilanțul" următor:

BILANȚ

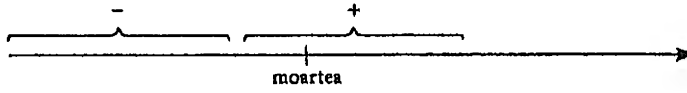
PASIV		ACTIV
Păcatul originar,		Meritele lui Hristos,
păcatele actuale		faptele bune
$-\infty - a - b - c...$	=	$+\infty + a + b + c...$

În această schemă, acțiunea umană regăsește un sens, deoarece, de acum înainte, *orice faptă omenească, deși finită, contează în acest bilanț*. Orice-ar face fiecare, în bine sau în rău, aceasta prezintă realmente importanță. Cea mai mică dintre faptele bune poate fi cea care va răsturna, în cele din urmă, bilanțul debitului și creditului. Orice superstiție a Evului Mediu este virtual condamnată prin această schimbare de perspectivă.

Ne dăm seama în ce grad sunt în spiritul timpului valorizarea acțiunii și condamnarea atitudinii de așteptare pasivă a iertării când constatăm că, în același moment, este elaborată, și de această dată pentru poporul creștin în sensul larg al cuvântului, doctrina *purgatoriului*[50].

Noțiunea de purgatoriu a fost construită pentru a rezolva următoarea problemă: ce se întâmplă dacă începem prea târziu să săvârșim faptele bune, după ce am dus, timp îndelungat, o viață păcătoasă? Nu va fi oare dificil sau imposibil să refacem

bilanțul pozitiv înainte de moarte și, în aceste condiții, merită oare să începem? Purgatoriul aduce răspunsul, întrucât el este un timp de după moarte pe durata căruia păcătosul poate să-și răscumpere definitiv greșelile.



Cu apariția purgatoriului, toate faptele umane, fără excepție, au, așadar, semnificația lor. Merită să săvârșești fapte bune, chiar în amurgul vieții, chiar cu o zi sau cu o oră înainte de moarte, deoarece, chiar dacă acest lucru nu este suficient pentru a plăti imediat datoria, restul *va putea* fi plătit. Prin urmare, cea mai neînsemnată dintre faptele bune *are sens*. Acest sens este dublat de dogma corelativă potrivit căreia faptele bune ale celor vii pot să diminueze grelele încercări la care este supus sufletul în purgatoriu: hotărât lucru, în acțiunea umană nimic nu se pierde, orice „merit prisoselnic" își găsește recompensa.

Astfel, în spiritul oamenilor din epoca Revoluției papale, prin doctrina expierii, ca și prin aceea a purgatoriului, de acum înainte, se înțelegea că *acțiunea omului în lume nu este neantul pe care sfântul Augustin vruse să îl vadă în ea*, ci, chiar limitată, chiar marginală, ea *are mereu o valoare în ochii lui Dumnezeu*. Aceasta deschidea calea pentru ceea ce dominicanii și sfântul Toma d'Aquino vor dezvolta ceva mai târziu, utilizând ideile moralei aristotelice: modul de acțiune al îndurării divine constă nu în a se substitui naturii umane decăzute, ci că, dimpotrivă, în a o vindeca, astfel încât omul să poată alege liber binele și să îl facă. În ciuda păcatului, *natura umană, mântuită de Hristos, este bună*.

4. MÂNTUIREA, O ÎNTREPRINDERE UMANĂ. HRISTOS, MEDIATORUL

Odată cu aceste inovații teologice, omul irupe în avanscenă. El poate juca un rol în istoria care duce la Parusie*. Drumul spre cer nu mai este perceput ca o linie verticală pe care urci sau cobori dintr-odată ca urmare a îndurării incomprehensibile a lui Dumnezeu sau prin metodele superstiției. El devine o linie combinând verticalul și orizontalul, un itinerar vizibil pe care omul progresează prin mijloace care îi stau la îndemână.

Nu este o întâmplare, remarcă Berman, că reprezentările lui Hristos ca *mediator* se impun în această epocă. Bineînțeles, doctrina creștină a enunțat, începând cu primele secole ale patristicii, că Hristos este om *și* Dumnezeu. Cu toate acestea, în Evul Mediu Timpuriu – și acest lucru este, deopotrivă, adevărat până în zilele noastre în creștinismul ortodox – era privilegiată natura divină a lui Hristos, după cum o vădește arta religioasă. Chiar și atunci când era înfățișat pe cruce, în pictură sau în sculptură, se dorea să se vadă, și deci se picta, mai curând fața sa triumfătoare și mistică decât expresiile umanității sale carnale. Să ne gândim la icoanele ortodoxe. Ele îl reprezintă mai mult pe Hristos decât pe Iisus, cu haloul său de sfințenie și fața sa senină întru infinit. Această față nu poartă marca agoniei, reprezentarea nu reține decât gloria reînvierii. De altfel, se știe că până și această reprezentare minimalistă a fost contestată în ortodoxie cu prilejul disputei referitoare la iconoclasm.

Prin contrast, arta occidentală a început, la o cotitură a Evului Mediu, să îl reprezinte pe Hristos ca pe un om *suferind*,

---

* *Parusia* este, în creștinism, învățătura despre evenimentele care însoțesc a doua venire a lui Hristos: învierea morților, Judecata de apoi, raiul și iadul (*Dicționar religios*/ www.crestinortodox.ro) (n. tr.).

cu trupul său emaciat şi sângerând, imagine în care se punea accentul pe *umanitatea* sa – şi acest stil de reprezentare s-a impus, din epoca respectivă, în toată creştinătatea occidentală. Aceasta se înscria în logica nemijlocită a teologiei exprimate mai sus. Pentru ca fapta umană să aibă valoare şi sens, ea nu poate fi ilustrată mai bine decât subliniind umanitatea lui Hristos. Odată ce Hristos, mântuind omenirea, este om în măsura în care este şi Dumnezeu, omul poate cuteza să adopte ca program moral *imitatio Christi*, iar înălţarea spre mântuire stă, cel puţin în parte, în puterea firii şi a voinţei umane.

Este ideea ce va fi continuată şi glorificată mai târziu prin faimoasa traducere, realizată de Luther, a cuvântului ebraic ce desemna „vocaţia" lui Avraam (pe care Vulgata îl tradusese prin *vocatio*, cuvânt în care teologia tradiţională întrevăzuse doar chemarea religioasă, adică misiunea contemplativă a călugărilor sau misiunea pastorală a clericilor seculari) prin cuvântul german *Beruf*, rădăcina căruia trimite cu siguranţă la o „chemare", dar care semnifică, în limba germană comună, „meserie, ocupaţie profesională". Dumnezeu îşi cheamă poporul de aleşi nu numai să contempleze, nici măcar doar să predice, ci la *transformarea lumii prin acţiunea umană*. *Munca* nu mai este un blestem, este felul în care omul este chemat să coopereze cu Dumnezeu pentru a desăvârşi creaţia. Max Weber a subliniat originalitatea de care dădea dovadă Luther prin această traducere-interpretare, care inaugura un „ascetism mirean" contrastând cu aristocratismul trândav al catolicismului roman de la începutul secolului al XVI-lea. În opinia noastră, originalitatea nu este totuşi chiar aşa de mare cum a crezut-o Weber. Aceasta pentru că Luther regăsea, fie că o ştia sau nu, însuşi spiritul „Revoluţiei papale", al cărei activism politic, juridic, intelectual, economic nu se explică decât prin această sanctificare a

faptei umane. Teza protestanților potrivit căreia Biserica romană nu era decât contemplativă, petrecăreață și superstițioasă, teză nutrită, desigur, de abuzurile Bisericii din secolul al XVI-lea, nu este, din acest motiv, mai puțin polemică în esența ei. Existența unor devieri nu dovedește nimic împotriva spiritului lăuntric profund al unei instituții, iar existența ordinelor monastice bogate și pletorice ale Renașterii nu dovedește nimic cu privire la spiritul Bisericii din secolele XI-XIII. Protestantismul se află, în acest sens și orice s-ar spune, în continuitatea Bisericii romane. Protestantismul și catolicismul vor rămâne cele două componente, mai mult sau mai puțin complementare, ale aceluiași creștinism, fiecare având specificitățile sale, desigur, dar conservând, amândouă, un tip fundamental identic de raportare la lume, la acțiune și la istorie.

5. MARELE INCHIZITOR

Revoluția papală avea să determine, în schimb, o ruptură adâncă și durabilă între creștinismul occidental și ortodoxie. O anumită evoluție divergentă între cele două creștinisme fusese urmarea inevitabilă a separării geografice și politice, dar nimic nu era iremediabil în această privință până la Revoluția papală. După aceasta din urmă, și deoarece Orientul nu avea să realizeze aceeași mutație spirituală, între cele două creștinisme s-a căscat, începând din secolul al XI-lea și până în zilele noastre, o adevărată prăpastie.

Teologii ortodocși interpretează atașamentul occidentalilor față de acțiunea temporală ca pe un semn al faptului că ei au renunțat, pur și simplu, la dimensiunea supranaturală a vieții.

Faimosul pasaj din *Frații Karamazov* de Dostoievski, intitulat „Legenda Marelui Inchizitor", pune în scenă această ne-

înţelegere radicală[51]. Dostoievski îl opune, în acest fragment, pe Marele Inchizitor, simbol al catolicismului roman, lui Iisus. Acesta din urmă este prezentat ca un otodox autentic: el este iubire curată şi eroism. Celălalt este un cinic, este Politicianul prin excelenţă. El reprezintă Raţiunea occidentală politico-juridică, pe care Dostoievski o consideră ca fiind esenţialmente materialistă şi lipsită de suflet.

Scena este magnifică. Iisus revine pe pământ în Spania secolului al XVI-lea. El este recunoscut de mulţimea care începe să îl adore. Cu toate acestea, el este arestat în mod brutal şi aruncat în închisoare de soldaţii arhiepiscopului din oraş, Marele Inchizitor. La miezul nopţii, acesta îi face o vizită prizonierului şi are cu el o lungă conversaţie. Inchizitorul îi lămureşte că nu ar fi trebuit să revină pe pământ, pentru că el cere prea mult de la omenire. Aceasta nu este capabilă de virtuţile eroice pe care Iisus le-a manifestat atunci când a rezistat celor trei ispite ale Diavolului în deşert. Marele Inchizitor şi, odată cu el, întreaga Biserică romană au înţeles foarte bine că poporul nu vrea nimic altceva decât să mănânce şi să se bucure de o viaţă pământească prozaică, chiar dacă trebuie să plătească această satisfacere a dorinţelor sale cu aservirea sufletului său. Oamenii nu sunt nici capabili şi nici dornici de iubire şi de libertate. Elitele catolice romane au înţeles această mărginire a făpturilor umane şi au acceptat să le guverneze aşa cum sunt ele. Renunţând la orice ideal, Biserica romană a întreprins organizarea vieţii terestre a supuşilor săi, subjugând în întregime hoarda puterilor ecleziastice şi seculare. Revenind într-un mod neaşteptat, Iisus riscă să întrerupă această domnie liniştită a Bisericii şi, trezind din nou pe pământ idealurile eroice transcendente, să priveze poporul de fericirea sordidă dar solidă de care se bucură datorită înţelepciunii conducăto-

rilor săi dezabuzați. Marele Inchizitor nu va îngădui aceasta. În consecință, la revărsatul zorilor, Iisus va fi ars pe rug[52].

Această zugrăvire dostoievskiană a Occidentului face manifestă, aș zice, neînțelegerea tragică ce separă, de acum înainte, cele două creștinătăți[53]. A înlocui calea verticală, instantanee, magică cu un urcuș graduat, progresiv, întrebuințând rațiunea, nu implică deloc renunțarea la intenția de a atinge o culme; a organiza viața terestră nu implică renunțarea la credința în ceruri. Se poate susține chiar contrariul. Teologia occidentală declară că nu merită să ajungi în ceruri decât dacă traduci caritatea în acte, ceea ce implică și capacitatea de a ameliora realmente lumea folosind toate facultățile naturii umane. Acela care se străduiește cel mai mult să transforme Pământul dovedește, prin aceasta, că este cel care vrea cu cea mai multă ardoare să ajungă în rai; cel care dă un ritm susținut muncii de transformare a Pământului și se încăpățânează în a-l face să rodească demonstrează că, pentru el, munca aceasta a devenit o mistică personală. Opera umană reflectă și revelează idealul transcendent care o orientează. În timp ce voința întreprinzătoare de a organiza lumea este, pentru ortodocși, proba manifestă a uitării lui Dumnezeu, ea este, pentru occidentali, unica manieră sinceră de a-L adora.

În opinia noastră, apologul dostoievskian arată, în orice caz, perfect prăpastia care a despărțit până în zilele noastre Europa Răsăriteană de Europa Apuseană. Dacă creștinii răsăriteni au mers nu tot atât de departe ca și occidentalii în dezvoltarea economică și tehnologică și în îmblânzirea naturii, aceasta s-a întâmplat pentru că ei nu au atribuit aceeași valoare transcendentă responsabilității umane, acțiunii umane, rațiunii umane, puterilor și lucrărilor umane. Începând de la Petru cel Mare, rușii au luat cunoștință de întârzierea lor și au recuperat-o ma-

siv, dar, citindu-i pe Berdiaev şi pe Soljeniţân, ai zice că ei nu au înţeles întotdeauna raţiunea profundă a acestei întârzieri[54].

6. SANCTIFICAREA RAŢIUNII: ŞTIINŢA GREACĂ ŞI DREPTUL ROMAN ÎN SERVICIUL ETICII ŞI ESCATOLOGIEI BIBLICE

Trebuie să insistăm acum asupra unui aspect capital al reabilitării omului de către Evul Mediu clasic. Natura umană comportă, ca diferenţă specifică, *raţiunea*. Mântuirea va deveni, prin urmare, cel puţin în parte, o întreprindere raţională. Ea nu va mai fi o chestiune de genul „totul sau nimic", ca în aşteptarea alternativei iertare / damnare, ci una de măsură. Mai întâi, omul trebuie să-şi calculeze până într-un anumit punct propria mântuire, deoarece îi revine să echilibreze faptele rele printr-o cantitate echivalentă de fapte bune. El îşi gestionează şi construieşte viaţa. Chiar dacă este vorba, evident, de un calcul intuitiv, acesta este deja aportul unei anumite raţiuni la o realitate până atunci cu totul imprevizibilă, făcând apel la o atitudine fatalistă. Pe de altă parte, el trebuie să facă uz de raţiune mai ales pentru a realiza tocmai aceste fapte bune. Care sunt, într-adevăr, faptele „bune"? Acestea sunt acţiunile caritabile, adică cele care diminuează *realmente* suferinţele oamenilor, hrănindu-i *realmente* pe cei care îndură foame, vindecându-i *realmente* pe bolnavi şi, în termeni generali, micşorând influenţa răului în lume. Or, a transforma lumea implică, pentru om, pe de o parte, necesitatea de a o cunoaşte şi, pe de altă parte, necesitatea de a instaura o cooperare socială paşnică şi eficientă care să permită acţiunea asupra lumii, adică, respectiv, o *ştiinţă* şi un *drept*. Întrebuinţarea raţiunii în ştiinţă şi în drept va deveni deci, de acum înainte, o datorie sacră pentru omul

occidental. Chiar dacă până atunci întrebuinţarea raţiunii era o preocupare exclusiv umană şi, de altfel, o preocupare adeseori condamnabilă, aducând a erezie, ea devine acum *datoria morală prin excelenţă*. Raţiunea este sanctificată.

Cine vrea însă să organizeze şi să cunoască lumea dispune, în epoca Revoluţiei papale, de două instrumente raţionale pe deplin constituite, a căror utilizare e suficient să fie reînvăţată: *dreptul roman* şi *ştiinţa greacă*.

Dreptul roman, după cum am văzut, este, într-adevăr, un instrument al măsurii şi al raţiunii, deoarece vizează să distingă proprietăţile şi să le recunoască după multiple mutaţii. El nu are nicio valoare dacă ne gândim că justiţia umană este o păcăleală şi că are importanţă doar iertarea divină. El are, în schimb, un interes transcendent dacă ne gândim că mântuirea poate depinde de măsura exactă potrivit căreia se realizează justiţia umană. Aceasta a fost raţiunea profundă a redobândirii interesului oamenilor din secolele XI-XIII pentru dreptul roman, chiar dacă el fusese uitat completamente în Occident încă de pe vremea lui Carol cel Mare şi chiar de mai înainte: el se potrivea de minune noului spirit al timpului[55].

Este acelaşi spirit care a făcut posibilă redescoperirea ştiinţei greceşti. Desigur, ea nu a fost niciodată cu adevărat pierdută din vedere, deoarece, în şcolile monastice şi episcopale ale Evului Mediu Timpuriu, se studiaseră neîntrerupt *trivium* şi *quadrivium*, adică „artele liberale" elaborate de lumea greco-romană. Aceste arte însă se ofiliseră, pentru că serveau exclusiv drept propedeutică în cadrul studiului ştiinţei sacre, conform vechilor precepte din *De doctrina christiana* a sfântului Augustin. Odată cu Revoluţia papală, asistăm la o schimbare de statut a acestor discipline şi a locului în care se studiau.

Atunci când sunt transplantate în cadrul nou al Facultăților de arte, artele liberale încep să trăiască o viață proprie, în ciuda mai multor reticențe. Deși Pierre Abélard (unul dintre primii „raționaliști" ai noilor universități și primul care a conceput teologia însăși ca pe o știință după modelul grec, adică în calitate de expozeu abstract și sistematic, spre deosebire de exegeza lineară, istorică și simbolică a Scripturii, pe care o reprezenta teologia până în acel moment[56]) a fost atacat cu asprime de sfântul Bernard, metodele raționale pe care el le-a introdus la Universitate au prins rădăcini. Unul dintre elevii săi, Petrus Lombardus, avea să scrie prima mare „*summa theologica*", expunând într-o manieră sistematică viziunea asupra lumii caracteristică noii creștinătăți. De asemenea, cu toate că sfântul Albert cel Mare și sfântul Toma d'Aquino au trebuit să lupte pentru recunoașterea lui Aristotel, noua lor viziune științifică asupra omului, axată pe o analiză aprofundată a firii sale, deschisă tuturor problemelor morale, politice și chiar economice importante pentru viața acelei epoci, chestiuni tratate, de acum înainte, într-un plan în întregime sistematic și rațional, conform idealului metodologic aristotelic s-a impus. Albert și Toma nu erau oare dominicani, membrii uneia dintre noile miliții ale partidei papale? Desigur, metoda scolastică va rămâne mult timp centrată pe „autorități". Va trebui să îl așteptăm pe Bacon și acea dezvoltare a științei care se va datora lui Galilei, Descartes, Kepler, Newton și altora pentru a pune la punct și a generaliza metoda experimentală modernă. Metoda scolastică însă, practicată în universitățile Evului Mediu, care opera prin întrebări, distincții, examinare și rezolvarea metodică a obiecțiilor, a lui *pro* și *contra*, avea să deștepte spiritul științific al Antichității și să îi pregătească nemijlocit pe cercetători pentru demersul ipotetic-deductiv caracteristic al științei moderne.

Observăm că, în toate acestea, acționa mereu ideea de bază a Revoluției papale, în mod fățiș sau secret: dezvoltarea tuturor puterilor și mijloacelor naturii și rațiunii umane pentru a lucra la realizarea idealurilor etice și escatologice ale Bibliei. Cum însă rațiunea înseamnă măsură, gradare, construcție și răbdare, această alegere nu putea să se facă decât în dauna fanatismului milenarist. Găsim, așadar, aici cheia pe care o căutam la sfârșitul capitolului precedent: dacă, în lumea occidentală, calea unei ameliorări pașnice și progresive a societății prin știință și prin drept a tins să aibă câștig de cauză asupra căii milenariste violente, care nu ia în considerație decât răzbunarea și distrugerea, occidentalii o datorează alegerii inspirate pe care au făcut-o oamenii Revoluției papale, care au adunat întreaga moștenire a Antichității greco-romane, exprimată prin rațiune și echilibru.

Civilizația va fi, de acum înainte, o sinteză între „Atena", „Roma" și „Ierusalim": rațiunile științifică și juridică vor fi puse în slujba eticii și escatologiei biblice, credința își va alege drept mijloc dezvoltarea naturii umane raționale. Antichitatea clasică se va integra completamente în imaginarul și în identitatea popoarelor creștine ale Europei, iar această sinteză, prin care se elaborează un spirit sau o Formă culturală fără echivalent în altă parte, o putem desemna prin termenul Occident.

7. CAUZA FORMALĂ ȘI CAUZA MATERIALĂ: PROBLEMA TRANSMITERII TEXTELOR

Să adăugăm o remarcă. Dreptul roman și știința greacă erau de mult cunoscute în Occident în calitate de simple materiale. De exemplu, textul lui *Corpus iuris civilis*, marea culegere de drept roman realizată din inițiativa împăratului Iustinian în secolul al VI-lea, chiar dacă nu a fost pus niciodată, și nu

întâmplător, în aplicare în partea occidentală a Imperiului, fusese difuzat acolo şi nu fusese niciodată pierdut. De asemenea, deşi noile texte de ştiinţă şi de filosofie greceşti, până atunci ignorate în Occident, unde nu se conservaseră, fuseseră descoperite în bibliotecile arabe ale Spaniei (în urma *Reconquistei*), în Bizanţ şi în Orientul Apropiat (în urma Cruciadelor), numeroase alte texte fuseseră continuu păstrate şi recopiate în mănăstirile occidentale.

De aceea, renaşterea dreptului şi a ştiinţei nu trebuie să fie interpretată ca un fapt contingent rezultând din descoperirea fortuită a unor texte. Noua împrejurare nu este materială, ci intelectuală. Adevărul este că texte care erau disponibile de mult timp *erau acum percepute ca utile şi pline de înţeles.* Înainte de Revoluţia papală, occidentalii dormiseră pe aceste texte vechi fără a se preocupa de ele, pentru că nu mai aveau sau încă nu aveau o minimă idee despre utilitatea şi valoarea lor, cam tot aşa cum societăţile preindustriale pot să doarmă, veacuri la rând, pe terenuri petrolifere sau pe mine de uraniu fără a le bănui utilitatea şi chiar existenţa. Dacă ne gândim că vom fi mântuiţi sau osândiţi doar ca urmare a graţiei divine şi că actele umane nu intervin deloc în acest proces magic, nu simţim, desigur, nevoia de a calcula valoarea precisă a actelor respective. În consecinţă, nu simţim deloc nevoia unui instrument tehnic precum dreptul roman, care face distincţii subtile, dându-ne prilejul să cuantificăm între ceea ce este licit şi ceea ce este ilicit. Dacă suntem în această stare de spirit şi dacă dăm, întâmplător, pe raftul unei biblioteci de un manuscris al *Codului lui Iustinian*, nu îi vom acorda mai multă atenţie decât îi acordă moliile, mai ales dacă îi vom percepe limbajul ca pe unul vechi şi obscur. Dacă simţim o nevoie absolută de a ne lumina referitor la mijloacele de stabilire a unei cooperări

paşnice şi eficiente între oameni, dacă ne este frică să mergem în iad în cazul în care nu ne facem, în această privinţă, socoteala cea mai exactă şi dacă, din acea clipă, măsura raţională a acţiunilor devine o preocupare *vitală*, atunci şi numai atunci descoperim în *Corpus* o sursă vie şi suntem gata să depunem toate eforturile necesare pentru a-i descifra misterele. Anume în această dispoziţie a spiritului Irnerius a început să studieze dreptul roman la Bologna, iar mii de studenţi din toată Europa au cercetat, pe urmele lui, *Corpusul* iustinian. Aceeaşi remarcă şi pentru ştiinţa greacă: matematicile, astronomia, medicina, dar şi ştiinţele politice şi morale greceşti nu sunt interesante decât dacă este considerată moralmente indispensabilă cunoaşterea reală a lumii şi a omului şi dacă se ia decizia să nu mai fie socotite de ajuns concepţiile mitologice în care se întrevede o minciună sau o ignoranţă; dacă, într-un cuvânt, ignoranţa şi superstiţia sunt luate drept o formă a păcatului.

Este, prin urmare, fals şi superficial să se afirme că renaşterea intelectuală a Europei din secolele XI-XIII s-ar datora numai unei influenţe arabe, pentru motivul că Cruciadele şi *Reconquista* ar fi stabilit nişte contacte între sălbaticii europeni şi acele centre de cultură rafinată care erau Damascul, Bagdadul sau Cordoba, unde ştiinţa greacă fusese de mult timp adunată şi tradusă. Este adevărat că numeroase manuscrise necunoscute ale europenilor le-au fost revelate prin intermediul lumii musulmane, de exemplu, o bună parte a corpusului aristotelic sau a corpusului hipocratic. Deopotrivă, este adevărat că occidentalii, complementar textelor greceşti adunate şi traduse de arabi, în marea epocă a „averroismului latin", au descoperit contribuţiile ştiinţifice originale ale arabilor, în special în materie de matematici. Aceste elemente materiale sunt însă mai puţin importante decât spiritul care le făcea semnifica-

tive şi care chema la însuşirea, apoi la reînnoirea lor completă, profitând de un adevărat al doilea început al ştiinţei mondiale. Spiritul acesta a fost cauza formală a renaşterii ştiinţei, iar manuscrisele găsite în Orient – cauza ei materială. Dacă era suficientă cauza materială, Galileo ar fi fost mongol[57].

Capitolul 5

Instaurarea democraţiilor liberale

Al cincilea eveniment sau „miracol" ne este mai familiar. El se confundă cu marile *reforme liberale şi democratice* care au sfârşit prin a conferi lumii occidentale moderne expresia ce le este proprie, permiţându-i să urmeze într-un mod mai eficace decât în Evul Mediu aceleaşi scopuri pe care şi le fixase Revoluţia papală: a ameliora lumea prin ştiinţă şi prin drept.

Insurecţiile hughenote din Franţa, războiul de eliberare al olandezilor împotriva spaniolilor, cele două revoluţii engleze, Revoluţia americană, Revoluţia franceză din 1789-1792 (desigur, nu şi aceea din 1793-1794), *Risorgimento* italian, evenimente similare, deşi mai tardive şi dispersate, în Germania şi în alte ţări europene au creat instituţiile democratice şi liberale ale ţărilor noastre occidentale moderne: democraţia reprezentativă, votul universal, individual, liber şi secret, separarea puterilor, o justiţie independentă, o administraţie neutră, mecanismele de protecţie a drepturilor omului, toleranţa religioasă, libertatea cercetării ştiinţifice, libertăţile academice, libertatea presei, libertatea întreprinderii şi libertatea muncii, protecţia proprietăţii private materiale ori imateriale şi respectarea contractelor. Acestea sunt instituţiile ce au permis emergenţa lumii moderne şi i-au asigurat Occidentului, de vreo două sau trei secole încoace, reuşitele sale interne, precum şi îndelungata sa preeminenţă geopolitică faţă de restul planetei.

Toate aceste puseuri reformatoare, chiar dacă vizează domenii atât de diferite ca viaţa politică, cultura şi economia, au avut aceeaşi axă secretă. Ele au promovat un nou model de organizare a activităţilor umane: *ordinea spontană a societăţii* sau *ordinea prin pluralism*. Conceptul acesta, clarificat în mod decisiv prin contribuţia teoretică a lui Friedrich August Hayek[58], desemnează o orânduire socială care nu reflectă o structură naturală preexistentă şi nici nu este creată artificial de o autoritate, ci se constituie spontan din suma liberelor iniţiative ale indivizilor. Or, reformatorii europeni din secolele XVI-XX au descoperit că aceste orânduiri sociale policentrice erau mai eficiente pentru rezolvarea problemelor sociale esenţiale decât orice formă anterior cunoscută de orânduire socială.

Ghidate de această intuiţie, ce devenea treptat un model explicit, marile revoluţii democratice au promovat, astfel, în doctrină şi în practică, *liberalismul intelectual* (toleranţa religioasă, pluralismul în ştiinţe, şcoli, presă, cultura în general), *democraţia* (adică pluralismul în domeniul politic, alegerile libere, guvernările colegiale şi revocabile), *liberalismul economic* (pluralismul în domeniul economic). Iar această opţiune s-a dovedit a fi, în fiecare caz, producătoare de progrese atât de mari, încât nu este exagerat să vorbim de un nou salt în evoluţia culturală.

Să precizăm, pentru fiecare dintre aceste trei domenii, logica şi mecanismele puse în joc[59].

1. LIBERALISMUL INTELECTUAL

Înainte de a putea înţelege, în mod complet şi analitic, interesul pozitiv al pluralismului critic în materie de idei şi de cunoştinţe, europenii au bătut, mai întâi, o cale lungă spre *toleranţă*, plecând, în special, de la Reforma care crea, pentru

prima dată în Europa, o situație de pluralism religios durabil. Marșul spre toleranță are loc nu numai în Evul Mediu, odată cu Pierre Abélard, Ramón Lull sau Nicolaus Cusanus, ci continuă în secolul al XVI-lea, odată cu umaniștii Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Erasm, Guillaume Postel, Montaigne și Bodin, culminând, pentru a nu cita decât cele mai mari nume, cu Grotius, Locke și Voltaire. Va fi însă nevoie de un nou efort pentru a trece de la conceptul de *toleranță* la conceptul de *pluralism critic*, adică de la teza conform căreia interzicerea pluralismului produce mai mult rău decât bine la teza conform căreia pluralismul însuși produce întotdeauna un bine – sau, mai bine zis, că adevărul nu este accesibil *decât* prin pluralismul critic. Acest efort va fi realizat de spirite remarcabile ca Milton, Bayle, Kant, Wilhelm von Humboldt, Benjamin Constant, John Stuart Mill și, în zilele noastre, Karl Popper și Thomas S. Kuhn. Teza despre legătura directă dintre adevăr și pluralism are drept corolar ideea că orice cetățean trebuie să fie liber de a-și exprima gândurile, prin urmare, că libertatea tuturor instituțiilor culturale trebuie să fie garantată constituțional – editură, presă, școală, cercetarea științifică, arte și spectacole[60].

Teoreticienii citați, într-adevăr, au evidențiat progresiv faptul că pluralismul critic este, în materie de idei și de cunoștințe, fecund și nondestructiv, că el servește adevărul mai bine decât apărarea dogmatică și autoritară a acestuia – într-un cuvânt, că în acest domeniu, ca și în cele pe care urmează să le examinăm, pluralismul este creator de ordine și nu de dezordine.

Ei au plecat de la constatarea faptului că rațiunea și cunoașterea umană sunt, în chip fundamental, *limitate* și *supuse greșelii*. Nimeni nu știe totul, nimeni nu înțelege totul, nici măcar unirea, într-un moment anume, a celor mai strălucite spirite. În consecință, dacă folosim forța coercitivă a statului

(sau *a fortiori* forța mulțimii mimetice și persecutoare) pentru susținerea unei anumite versiuni a adevărului, interzicem apariția celorlalte versiuni ale acestuia și blocăm progresul cunoștințelor. Dimpotrivă, libertatea de a gândi și de a critica permite remedierea mărginirii intrinsece a rațiunii umane.

Popper va da cea mai clară și mai simplă explicație a logicii utilizate în acest caz. Pentru ca o teorie să poată fi considerată adevărată, ea trebuie să fie, în același timp, *refutabilă* – în dublul sens în care ea nu comportă „stratageme imunizatoare" ce îi permit să dovedească totul și contrariul său, și în care criticile eventuale dispun de libertatea sociopolitică de a explica o obiecție – și, totodată, *necombătută*. Prin urmare, din partea cercetătorilor, se cere o probitate intelectuală fără cusur și, din partea societății, o libertate totală. Mai mult, după cum a arătat Thomas S. Kuhn[61], se cere o libertate nu numai individuală, ci și instituțională. Fiecare „paradigmă" a gândirii și a științei fiind întruchipată de o instituție, iar cercetătorii și intelectualii neputând munci productiv – cu rare excepții – decât în cadrul instituțiilor, dacă acestea nu pot fi formate în mod liber, nu vor putea fi susținute noi paradigme. Cine spune însă libertate instituțională spune societate liberală, cu o societate civilă distinctă de stat și cu o mulțime de organisme independente economic de acesta. Căci dacă disidentul depinde de ceea ce tăgăduiește, el nu va putea să-și susțină în mod durabil disidența. Trebuie să criticăm, în această privință, ideea falsă că statul însuși ar putea să organizeze pluralismul în sânul propriilor sale instituții: statul și instituțiile sale interne sunt, în realitate, întemeiate, ele însele, pe anumite paradigme ce nu pot fi criticate liber din interior; prin urmare, dacă nu există o societate civilă *exterioară* de unde ar putea veni contestarea, orice dezbatere publică rămâne închisă în cadrul unei anumite paradigme erijate în dogmă.

Trebuie subliniat că pluralismul critic nu duce nici la scepticism şi nici la relativism. Există idei, teze, cunoştinţe care, chiar fiind expuse atacurilor criticii, le rezistă, în sensul în care nimeni nu poate să le combată punând în evidenţă un viciu al raţionamentelor ce le-au instituit sau opunându-le fapte contrare. Ele trebuie deci considerate juste, cel puţin până atunci când vor fi, eventual, combătute. Demersul raţionalismului critic constă doar în a despărţi conceptele de *adevăr* şi de *certitudine*; nu poţi progresa spre adevăr decât renunţând la certitudine. Orice adevăr este în suspensie. Raţionalismul critic implică judecata că nu există ceva asemănător unui „arbore al filosofiei" după moda carteziană, solid plantat în solul certitudinii, neîndoindu-se nicicând de rădăcinile sale şi mulţumindu-se să adauge cunoştinţe noi celor vechi. Trebuie să renunţăm la acest model: nimic, în starea actuală a ştiinţei, nu este *a priori* la adăpost de critici, chiar şi, sau mai ales, temeliile, după cum se vede în exemplul fizicii einsteiniene sau cuantice, care repune completamente în discuţie bazele fizicii newtoniene.

Cu toate acestea, din moment ce există, în orice epocă, un ansamblu de cunoştinţe care rezistă criticii, acestea nu pot fi considerate false decât de cel care poate să le opună argumente raţionale. *Sarcina verificării revine scepticului, iar scepticul inactiv nu poate face nimic împotriva acestor cunoştinţe.* Ele sunt deci adevărurile timpului. De fapt, în lumea occidentală modernă, unde oamenii de ştiinţă pot să critice totul, există un solid capital de ştiinţă considerat drept valid şi care nu încetează să crească.

Ştiinţa europeană a putut să se dezvolte anume sub influenţa acestor doctrine noi. Iniţial, ea a fost practicată, după cum am văzut, în universităţile medievale, pentru care Abélard obţinuse deja o anumită autonomie. Cu toate acestea, pe măsură

ce renăştea ştiinţa antică, şi mai ales atunci când a fost discreditat, odată cu Reforma, Contrareforma şi reflecţiile pasionate şi profunde pe care ele le-au suscitat, idealul însuşi al dogmatismului, cadrul universitar a fost resimţit ca fiind prea îngust. În acel moment, în secolele XVI-XVII, ştiinţa a fost promovată de reţele de cercetători individuali – ca, de pildă, corespondenţii lui Descartes ori „Republica Literelor" a lui Bayle – sau de instituţii academice noi, cum ar fi Collège de France ori universitatea iezuită, „Colegiul roman". Academiile de ştiinţe au preluat ştafeta în secolul al XVIII-lea. Intelectualii europeni au beneficiat de libertatea editării care fusese instituită în Olanda conform unei politici deliberate a diriguitorilor acestei ţări[62]. Cercetarea ştiinţifică a dezvoltat, în cele din urmă, o viteză maximă în secolul al XIX-lea, odată cu crearea marilor instituţii academice europene şi americane cărora le-a fost recunoscută formal libertatea de cercetare, graţie eliberării de cenzura ecleziastică şi guvernamentală. Trebuie semnalată, în această privinţă, reforma universităţilor prusiene, realizată de Wilhelm von Humboldt, care avea să fie imitată în toată Europa. În Franţa, acest model german a fost cel care, după 1879, i-a obligat pe republicanii ce conservaseră, în definitiv, monopolul napoleonian asupra şcolii, să atenueze întrucâtva dogmatismul imanent al acesteia, stabilind, în cadrul învăţământului public, principiile şi mecanismele unei anumite autonomii a instituţiilor academice în raport cu guvernarea (aceasta a fost opera unor mari spirite ca Louis Liard). Monopolul şcolar napoleonian a fost, de altfel, el însuşi pus în cauză de orleanişti (legea Guizot din 1832, legea Falloux[63] din 1850, legea Laboulaye-Dupanloup din 1875). Toate acestea au mers mână în mână cu progresul libertăţii presei, lărgită treptat până la realizarea pe care o constituie marea lege franceză din 1881. Între timp, tole-

ranța a sfârșit prin a dobândi, pretutindeni, o valoare constituțională, odată cu suprimarea autorității unei singure Biserici în America (Statele Unite au fost primul stat modern laic), odată cu Declarația franceză a drepturilor omului, urmată de emanciparea evreilor (aceea a protestanților a fost realizată încă pe timpul domniei lui Ludovic XVI), odată cu autorizarea cultului catolic în Anglia în 1819.

În așa fel a fost stabilită, atingând încetul cu încetul și moravurile, libertatea de a gândi în Occident. Occidentalii știu, de acum înainte, că omenirea poate și trebuie să caute tot mai departe Adevărul și că ea are în față un viitor indefinit de noi descoperiri. Mult după mișcarea iluministă, credința aceasta a devenit consubstanțială civilizației noastre, ca și toate valorile și atitudinile mentale care sunt strâns legate de cercetarea științifică: onestitatea intelectuală, simțul preciziei și al probei obiective, gustul de a învăța, perspectiva enciclopedică, respingerea absolută a argumentului autorității[64].

Să subliniem, acum, că *nimic din toate acestea nu a avut loc în altă parte decât în Occident sau altfel decât – relativ recent – sub influența Occidentului.*

Desigur, alte civilizații au acceptat uneori în practică pluralismul religios, dar nicio altă civilizație decât cea occidentală nu a făcut din pluralismul intelectual o valoare pozitivă și nici nu a creat instituții destinate în mod special ocrotirii și realizării acestui pluralism. A existat o știință indiană, chineză, japoneză, arabă. Dar absența unei veritabile libertăți critice le-a fost fatală. S-a demonstrat că acești embrioni de știință nu au putut niciodată să provoace un soi de „precipitat chimic" al progresului științific ca cel care s-a observat în Occident începând din Epoca modernă, adică din momentul în care s-au instaurat instituțiile de libertate descrise mai sus.

2. DEMOCRAȚIA

Democrația este numele special dat liberalismului politic, adică libertății și pluralismului în cadrul procedurilor de numire a guvernanților în funcție și de luare a deciziilor politice.

Democrația, luată în acest sens, își are începuturile în Grecia și la Roma. Trebuie însă să reținem că ea nu a putut să se mențină acolo. Ea a fost pervertită de instaurarea monarhiilor elenistice, apoi a Imperiului Roman. Partea occidentală a acestuia din urmă a fost împresurată de popoare germanice care se aflau încă într-un stadiu precivic de dezvoltare. Regatele barbare create atunci au fost fărâmițate curând de feudalitate. Astfel încât, într-o Europă în care se stingea statul civic însuși, nu mai putea să rămână loc pentru nimic din ceea ce semăna cu democrația antică.

Se știe că regresiunea a fost mai scurtă și mai puțin accentuată în Italia, unde s-au reînființat foarte curând republicile urbane, raportându-se implicit sau explicit la modelele romane. Tradițiile democratice ale Antichității au fost conservate, deopotrivă, în sânul Bisericii, în monahism – mai ales datorită rolului pe care l-a jucat *Regula* sfântului Benedict[65] –, precum și în capitulii episcopali[66]. Aceste tradiții au evoluat în doctrine complexe odată cu conciliarismul din secolul al XV-lea, pregătind marea lucrare doctrinală antiabsolutistă a secolului al XVI-lea, aceea a „monarhomahilor" protestanți și catolici[67], care avea să aibă ca rezultat crearea celor două Republici olandeze, cea a lui Oldenbarnevelt și cea a lui Johan de Witt. De acolo, făclia democratică a trecut la revoluționarii englezi, care au înțeles un lucru: pentru ca statul să respecte drepturile individuale ale cetățenilor, puterea în el trebuie să fie deținută mai degrabă de o pluralitate de magistrați reeligibili decât de o aristocrație de neam. Aceasta a fost intuiția celor numiți *Levellers*,

primii teoreticieni politici care au propus sufragiul universal, şi, după ei, a întregii tradiţii republicane engleze, în frunte cu Milton, Harrington sau Sidney, care sunt sursele intelectuale directe ale Revoluţiei americane. În Anglia însăşi a fost introdus primul regim de monarhie constituţională şi a început evoluţia care avea să conducă la noţiunea de responsabilitate colegială a unui guvern în faţa Parlamentului ales şi reînnoit cu regularitate. Constituţia americană a fost o variantă republicană a acestui model. Revoluţionarii francezi de la 1789 au vrut, la rândul lor, să îl adopte, dar au fost copleşiţi, într-o ţară în care absolutismul mersese mai departe decât oriunde în Europa, de antidemocraţii violenţi de la 1793. După episodul napoleonian, parlamentarismul a sfârşit totuşi prin a se impune în Franţa odată cu Restauraţia, monarhia din Iulie, a II-a Republică, al Doilea Imperiu liberal şi a III-ia Republică, nu fără a fi ameliorat de contribuţiile doctrinale ale unor teoreticieni ca Sieyès, Constant, Prévost-Paradol sau Laboulaye.

Trebuie să menţionăm aici şi contribuţiile cantoanelor şi ale Confederaţiei elveţiene, pe cele ale Olandei şi ale Belgiei, în 1815 şi în 1830, aporturile furnizate modelului democraţiei parlamentare în jurul anului 1848 de Danemarca, Germania, Austria, Ungaria şi Italia – chiar dacă, în Germania, evoluţia avea să fie blocată, în mod provizoriu, de triumful Imperiului bismarckian. În 1867, Canada adopta instituţiile democratice care au rămas, exceptând unele evoluţii, aceleaşi până în secolul al XXI-lea. Prin legile de la 1832, 1867, 1885-1886, Anglia instaura treptat sufragiul universal. Nu fără regretabile încăierări de ariergardă, Anglia lăsa, în curând, Irlanda, dar şi *dominioanele* sale din Africa de Sud, din Noua Zeelandă şi din Australia, să se emancipeze şi să adopte instituţii asemănătoare. Nu poţi să nu fii frapat de convergenţa şi de cvasisimulta-

neitatea tuturor acestor evoluţii constituţionale în ţările care constituie, actualmente, Occidentul.

Ele atestă faptul că elitele sociale ale ţărilor noastre au înţeles, treptat, că, în domeniul constituţional, precum şi în acela al vieţii intelectuale şi ştiinţifice, o „orânduire pluralistă" respectuoasă faţă de opiniile individuale şi concepută în aşa fel ca acestea să poată juca, formal, un rol, este preferabilă unei orânduiri absolutiste sau unei orânduiri instaurate de nişte oligarhii închise, fără a mai vorbi de dictaturile produse de cesarism sau de insurecţia populară.

Această conştiinţă a superiorităţii instituţiilor politice pluraliste nu era nicidecum de la sine înţeleasă. În Antichitate, precum şi în Evul Mediu, şi încă mult timp în Epoca Modernă, majoritatea teoreticienilor politici au crezut justificată raţional indivizibilitatea puterii în stat. Un „corp" cu mai multe „capete" este un monstru şi nu poate să aibă un comportament coerent, s-a tot spus de la Dion Chrysostomos până la John de Salisbury şi Jean Bodin. Şi totuşi, experienţa Epocii Moderne a arătat că o coerenţă încă şi mai mare poate să fie adusă de *constituţionalism*. Din clipa în care există un consens privitor la reguli constituţionale precise şi constrângătoare, statul este un tot întreg şi, în acest caz, se poate beneficia de roadele specifice pe care le procură pluralismul politic – culegerea unor opinii diverse, concursul unor oameni provenind din toate mediile sociale, pacificarea ce rezultă din faptul că cetăţenii nemulţumiţi de o guvernare pot, în loc să ia armele, să aştepte şi să pregătească paşnic o alternanţă – fără ca statul să fie expus, din acest motiv, anarhiei.

Să remarcăm acum, încă o dată, că această instaurare a democraţiei *nu a avut loc decât în Occident.*

Şi aceasta pentru că democraţia, ca şi libertatea de a gândi, presupunea achiziţiile civilizaţionale produse în mod lent de

cele patru evenimente pe care le-am descris anterior: valoarea persoanei (principiul democratic „un om, un vot" nu are sens decât într-o cultură în care „un om" vrea să spună: un *ego* ireductibil la un oarecare altul), valoarea dreptului (nici vorbă de constituționalism acolo unde nu există, în prealabil, ideea însăși a statului de drept, preferința pentru „mijloacele de drept", ca și practica formalismului juridic, idei răspândite în Europa sub influența dreptului roman și a celui canonic), în sfârșit, convingerea în legătură cu caracterul esențialmente falibil al rațiunii umane.

Acest ultim moment este capital. Este fals că, așa cum pretindeau teoriile monarhice începând din Antichitate, anumiți oameni, aleși de zei, posedă știința necesară pentru a guverna de unii singuri și fără control. Pentru ca soluția democratică să se impună în spiritele cele mai chibzuite, a trebuit deci să dispară din Europa orice rămășiță a cultului monarhic și, mai general, orice idee despre faptul că anumiți oameni sunt făcuți dintr-o stofă esențialmente diferită de a celorlalți, ceea ce i-ar scuti de limitările rațiunii umane obișnuite.

Or, noi credem că *această desacralizare a puterii în Europa a fost rodul iudeo-creștinismului*; că *însuși conceptul de laicitate își are obârșia în Biblie*; și că aceasta este rațiunea pentru care democrația nu a apărut și nu poate, probabil, să se dezvolte decât în Occident. Se cuvine să analizăm foarte bine această problemă, care nu este recunoscută cu mare plăcere de contemporanii noștri, dar care a fost pusă în lumină într-un mod remarcabil de un autor australian, Graham Maddox[68].

Profeții ebraici – probabil, zice Maddox, întrucât transformarea confederației celor douăsprezece seminții într-un stat monarhic nu a fost un fenomen endogen, ci un împrumut artificial de la instituțiile popoarelor învecinate din Orientul Apropiat – sunt cei care au inaugurat separarea și lupta fecun-

dă dintre „puterea spirituală" şi „puterea temporală". Profetul nu se supune puterii regelui. El nu ezită să meargă în palatul regelui şi să îl interpeleze; regele nu poate să se debaraseze de profet, întrucât ştie că se va ciocni, în acest caz, cu poporul. Toate cărţile istorice ale Bibliei arată că cele două puteri nu pot, în mod hotărât, să se îmbine într-o figură oarecare a monarhiei sacre sau a „cezaropapismului".

Am spus mai sus de ce se întâmplă aşa: pentru că puterea lumească nu participă, ca atare, la economia mântuirii. Aceasta din urmă depinde doar de primenirea lăuntrică a oamenilor, la care lucrează profeţii şi sfinţii. Statul are misiunea de a impune domnia ordinii, de a împiedica transfomarea societăţii într-un infern; el nu deţine însă cheile paradisului. Opera mântuirii se situează într-un registru decalat definitiv de orice politică.

Fraza lui Iisus: „Daţi Cezarului..." sancţionează această distribuire a rolurilor. Ea reabilitează, de altfel, într-o anumită manieră, statul. Începând de la Nabucodonosor, cu excepţia unei scurte perioade din timpul domniei Hasmoneilor, evreii nu au cunoscut statul decât sub forma unei puteri străine. Prin urmare, pentru ei, statul era mereu Babilonul, Fiara, oroarea dezolării. Hristos a trăit, la rândul său, într-o societate care a fost civilizată de ceva timp de greci şi de romani; el a putut aprecia capacitatea statului civic de a face să domnească ordinea, acest rău mai mic pe care sfântul Augustin îl va numi, în mod exact, „pacea Babilonului"[69]. De aceea, el nu blestemă statul. Lui Pilat, care îl interoghează, el îi zice doar atât: „Am venit pe lume ca să mărturisesc despre adevăr."[70] Ceea ce înseamnă că fiecare dintre cele două puteri îşi are vocaţia şi orizontul propriu. Statul gestionează ceea ce există deja, profeţii şi sfinţii pregătesc viitorul. Toate societăţile creştine vor comporta această cezură ireductibilă şi fecundă.

Or, Maddox a arătat că *anume aici se află resortul profund al naşterii democraţiilor în Epoca Modernă*. Dacă tomismul şi neotomismul celei de-a doua scolastici, care au resuscitat jusnaturalismul antic, au fost punctul de plecare al doctrinelor liberale în Europa, nu încape îndoială că democraţia, la rându-i, a încolţit în mraniţa calvinismului[71]. În scrierile hughenoţilor francezi, ale răsculaţilor din Ţările de Jos, ale puritanilor englezi, ale tuturor predicatorilor Revoluţiei americane, cu toţii calvinişti formaţi în duhul unui vetero-testamentism exacerbat, nu este vorba decât de „sfinţii" care trebuie să combată idolii monarhici şi „Babilonul păcătos" care este statul. Este sacră doar acea „rămăşiţă sfântă a Israelului" pe care o reprezintă elitele morale şi intelectuale ale societăţii civile, care iau drept martor şi, în acelaşi timp, ghidează ceea ce se va numi curând opinia publică.

Oamenii de stat nu au şi nu vor avea vreodată niciun monopol şi niciun privilegiu în discernerea Adevărului, a Frumosului şi a Binelui. Guvernanţii sunt, în realitate, nu numai nişte oameni ca toţi ceilalţi, ci nişte oameni potenţial mai răi, pentru că sunt expuşi unor păcate mai grele din cauza că posedă o mai mare putere. De aceea, ar fi o nebunie să postulezi pentru ei vreo ştiinţă înnăscută, o inspiraţie sau o vocaţie care ar justifica situarea lor deasupra dreptului comun[72]. Dimpotrivă, trebuie să îi controlezi pentru a-i împiedica să dăuneze şi, în acest scop, să instaurezi astfel de instituţii încât niciunul dintre ei să nu poată căpăta, pentru sine însuşi, prea multă putere. Sufragiul universal, regularitatea periodică a alegerilor, responsabilitatea colegială a guvernului în faţa adunării reprezentanţilor poporului sunt întruchiparea instituţională cea mai simplă şi cea mai sigură a acestui control permanent al statului din partea societăţii civile. Şi cum aceasta riscă să nu fie de ajuns, tre-

buie rezervată, în mod explicit, şi posibilitatea, suplimentară, a unui recurs insurecţional, ceea ce face Locke în teoria sa a „dreptului de rezistenţă la opresiune" (drept pe care Declaraţia franceză din 1789 îl va include printre drepturile naturale fundamentale ale omului). Astfel, statul nu este legitim decât în cazul în care nu mai pretinde să fie un absolut şi se mulţumeşte cu un statut instrumental. Aceasta este matricea democraţiei.

Prin urmare, se poate spune că spiritul biblic este, într-adevăr, acela care, în mod succesiv, prin Revoluţia papală şi prin revoluţiile calviniste, a realizat desacralizarea statului. Anume acest spirit i-a obişnuit pe occidentali cu ideea că statul este *mai failibil* decât societatea şi că, în consecinţă, aceasta trebuie să fie suverană în ultimă instanţă. Restul – alegerea regimurilor, monarhii constituţionale, republici, prezidenţialism, mono- sau bicameralism, ritmul elecţiunilor, tipurile de scrutin etc. – este de ordinul modalităţilor.

A contrario, filosofii politici care s-au declarat ostili moştenirii biblice au propovăduit *cu toţii*, ca din întâmplare, un etatism nondemocratic, adică *resacralizarea statului*, fie într-o formă autoritară sau absolutistă (Machiavelli, Hobbes, Rousseau, Hegel, Maurras...), fie într-o formă totalitară (Marx, Lenin, neopăgânii naziști). Hegel, înălţând din nou statul la rangul unei figuri a Absolutului, a făcut ca democraţia să întârzie în Germania mai mult de un secol. Franţa absolutistă, apoi iacobină, a resacralizat, de asemenea, statul, astfel încât, în Franţa, tot ceea ce nu este statal are reputaţia de a fi impur. Acesta este fundamentul pretenţiei statului iacobin-napoleonian, apoi gaullist şi socialist, de a dirija educaţia şi, mai general, de a fi singura instituţie socială care poate vorbi în numele interesului general. Astfel, antibiblicii au privat pretutindeni de temei principiul democratic al suveranităţii poporului. Acesta a fost, în particular,

cazul tuturor revoluţiilor şi insurecţiilor săvârşite de „roşii", de la Teroare la răscoalele din iunie 1848, de la Comuna din Paris la Revoluţia din Octombrie, scenarii de violenţă în care a fost mereu ignorată, disprețuită şi amânată sistematic la calendele greceşti libera exprimare a sufragiului popular[73].

În concluzie, democraţia s-a născut pe un sol cultural unde figurau convingerea şi doctrina failibilităţii umane, a dreptului umanităţii de a aspira la un viitor mai bun, a ilegitimităţii puterii politice de a-şi asuma, pe cont propriu, acest viitor şi de a constitui orizontul ultim al vieţii omeneşti. Acolo unde nu există această mraniţă intelectuală şi morală, adică în majoritatea civilizaţiilor nonoccidentale, ne putem realmente îndoi că democraţia va prinde rădăcini, cel puţin în forma pe care o cunoaştem.

3. LIBERALISMUL ECONOMIC

Pentru nişte oameni animaţi de etica biblică, libertatea de a gândi şi libertatea politică nu sunt totuşi decât nişte mijloace, întrucât a ameliora lumea implică, în definitiv, a da o bucată de pâine celor care îndură foame. Aici este piatra de încercare. Este însă cazul să spunem că, pentru a spori numărul pâinilor, era nevoie de un nou miracol. Miracolul a fost economia de piaţă.

Reflecţia asupra mecanismelor de bază ale acesteia din urmă a fost opera colectivă a numeroşi teoreticieni din toate ţările Europei. Ea a început în Occident de îndată ce au fost restudiate textele greceşti, adică odată cu Revoluţia papală. Mai întâi a fost reflecţia aprofundată a sfântului Toma d'Aquino, care, sub pretextul justificării doctrinale a deciziei Bisericii de a condamna camăta, a început, în realitate, să o legitimeze, tot aşa cum repunea în discuţie noţiunea aristotelică a preţului

natural şi admitea că preţurile pot varia în funcţie de ofertă şi de cerere, fără ca această variaţie să poată fi imputată vreunui viciu al negustorilor[74]. Scolasticii au continuat această reflecţie, care s-a dezvoltat odată cu neotomismul „Şcolii de la Salamanca" din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea spaniole, iar mai apoi prin acel continuum al reflecţiilor paneuropene: italiene, franceze, olandeze, engleze, asociindu-i cu precădere pe calvinişti şi pe jansenişti. Trebuie să notăm că şcoala franceză – aceea a lui Boisguilbert, a lui Vincent de Gournay, a lui Turgot, a fiziocraţilor şi a lui Jean-Baptiste Say –, precum şi şcoala austriacă, ce îşi are rădăcinile în gândirea Şcolii de la Salamanca, sunt la fel de importante pentru naşterea economiei ştiinţifice moderne ca şi şcoala clasicilor englezi: Smith, Ricardo sau Malthus.

Toţi aceşti teoreticieni descopereau, pas cu pas, că „bogăţia naţiunilor" depinde de dezvoltarea schimbului liber, de libera iniţiativă, de comerţul liber şi de libera circulaţie a capitalurilor. Marea idee a lui Turgot este, în particular, aceea că societatea ascunde, în adâncul său, nu numai capacităţi de muncă şi resurse naturale neschimbate, ci şi comori de bogăţii virtuale. Se pot produce de aproape *n* ori mai multe bogăţii dacă se pot imobiliza *n* cantităţi suplimentare de capital. Aceasta implică însă faptul ca diferitele forme de venit – şi anume, profitul întreprinzătorului, renta proprietarului funciar ori dobânda creditorului – să fie recunoscute drept legitime şi, pe de altă parte, ca ele să fie uşor convertibile una în alta. Aceasta implică deci liberalizarea economiei. J.-B. Say prelungeşte această analiză prin conceptul cu adevărat profetic al *industrialismului*. Creând *ex nihilo* valori materiale, nu numai că va fi îmbunătăţită viaţa tuturor, ci se vor suprima sau atenua cele mai grave lupte politice interne şi externe. Într-adevăr, luptele sociale, ca şi războaiele, au drept cauză obiectivă profundă, dincolo de

motivele ideologice diverse pe care şi le atribuie, foametea, mizeria şi alte penurii materiale de care suferă oamenii. Punând capăt penuriilor, dezvoltarea economică va tinde să vindece societatea de această violenţă[75]. *Economia de piaţă este, prin urmare, esenţialmente morală.*

Punctul de vedere respectiv i-a tulburat cel mai mult pe gânditori. Aceasta se vede foarte bine la Mandeville, partizan încă timid al economiei de piaţă, deoarece el rămâne blocat în paradoxul potrivit căruia „binefacerile publice" ale economiei liberale se întemeiază pe „vicii private" – şi anume, pe căutarea „egoistă" a profitului. Soluţia fusese totuşi întrevăzută câţiva ani mai înainte de jansenistul francez Pierre Nicole (1625-1695), care afirmase că schimbul comercial „satisface nevoile umane într-o manieră insuficient admirată, inaccesibilă caritaţii obişnuite"[76]. Or, dacă activitatea agenţilor economici, chiar şi a celor bănuiţi de a nu fi animaţi de caritate, dă rezultate *mai bune* decât caritatea, pot fi oare ei condamnaţi de creştini, cel puţin, de creştinii fii ai Revoluţiei papale şi ai Reformei, care sunt, aşadar, decişi să pună inteligenţa umană în slujba eticii? Trebuie să recunoaştem evidenţa: paupertatea va fi învinsă prin fecunditatea economiei de piaţă şi nu prin vanele imprecaţii ale milenariştilor religioşi sau secularizaţi.

Aceste intuiţii fundamentale vor fi mai apoi precizate de diferiţi gânditori sociali din secolele al XIX-lea şi al XX-lea[77], care vor arăta cum libertatea, departe de a produce haos, produce o orânduire economică mai complexă şi de o eficacitate superioară orânduirilor tradiţionale sau ordinilor administrate. Chiar şi atunci când agenţii economici sunt dispersaţi, situaţi unii în raport cu ceilalţi la distanţe mari ce nu permit înţelegerea directă, comportamentele lor sunt totuşi coordonate. Acest lucru este posibil datorită unui dublu sistem de comunicare.

Dreptul delimitează cu precizie hotarele proprietăților private, el este un ghid „negativ" care spune ce *nu trebuie* să faci dacă nu vrei să provoci conflicte sau litigii cu celălalt, impietând asupra domeniului lui. *Prețurile* sunt un ghid „pozitiv" care spune ce *trebuie* să faci dacă vrei să fii în stare să răspunzi cu precizie la nevoile și la dorințele tale. Prețurile indică, într-adevăr, care sunt bunurile scumpe, deci foarte solicitate, și bunurile puțin scumpe, deci puțin solicitate. Agentul economic care caută să-și maximizeze profitul se străduiește să producă bunurile scumpe cu factori de producție ieftini: el produce, prin urmare, ceea ce lipsește utilizând ceea ce este din abundență. Alocarea de resurse este optimizată. Pe de altă parte, prețurile, pe o piață mare, sunt un dat exterior care se impune agentului. Agentul care cumpără și vinde la prețurile pieței își adaptează, prin urmare, producția și consumul la structura generală a schimburilor. În mod reciproc, hotărând să cumpere și să vândă anumite produse, el influențează prețurile de piață ale acestora, provocând, treptat, o adaptare a sistemului general la deciziile și la arbitrajele sale. Există deci o adaptare a „locatului" la „global" și a „globalului" la „local". Economia este, astfel, un „sistem autoorganizat" – faimoasa „mână invizibilă" a lui Smith –, capabil să recupereze necontenit, de la sine, dezechilibrele provocate de schimbările ce se întâmplă la nivel de nevoi, resurse și tehnici. Nicio autoritate centrală nu simte nevoia de a interveni, poate doar pentru a asigura faptul ca toată lumea să respecte regulile jocului.

Anume acest model economic avea să se impună pretutindeni în Europa și în America, la date și în ritmuri diferite, începând din secolele XVII-XVIII, și să provoace acolo o creștere spectaculoasă, adică ceea ce numim, în mod curent (deși termenul este ușor inexact și vom vedea îndată de ce), „revoluția

industrială". Rolul teoreticienilor a fost mare în această evoluție. Parțial, economiștii nu făceau decât să teoretizeze ceea ce avea deja loc sub privirile lor; dar, în mod invers, pe măsură ce identificau mecanismele în cauză și puneau în evidență un *modus operandi*, ei îi incitau pe oamenii politici să determine evoluția instituțiilor în sensul liberalizării economice.

4. ORDINEA AUTOORGANIZATĂ ȘI ADVERSARII EI

Se observă că, în cele *trei* cazuri evocate mai sus – libertatea intelectuală, libertatea politică, libertatea economică, – se utilizează aceeași paradigmă a *pluralismului creator de ordine* sau *a ordinii autoorganizate*, model care nu a fost cu adevărat înțeles și studiat științific decât relativ recent, grație conceptelor elaborate de teoria sistemelor[78].

Era foarte greu de conceput într-un mod clar această paradigmă tocmai pentru că ea contrazicea modelele vechi de ordine, gândite și formalizate începând din Antichitate: *orânduirea naturală* și *orânduirea artificială*[79]. În Europa, majoritatea spiritelor fuseseră educate să nu recunoască decât aceste două tipuri de ordine și, în consecință, să perceapă drept haotică orice orânduire spontană în care indivizilor li se dă libertatea de a acționa după placul lor, utilizându-și propriile resurse pentru a-și realiza propriile proiecte. Exista, în acest sens, un adevărat „obstacol epistemologic" ce se opunea ca opinia comună să înțeleagă modul de funcționare a instituțiilor democrației liberale, care nu au o altă rațiune de a fi decât aceea de a permite emergența unor orânduiri autoorganizate în cele trei registre ale vieții intelectuale, politice și economice.

Adversarii democrației liberale s-au împărțit în două grupuri. Cei care credeau în superioritatea orânduirilor *naturale*

au fost la originea sistemelor de gândire pe care le numim *de dreapta*. Cei care credeau în superioritatea orânduirilor *artificiale* (sau *gândite*, sau *construite*) au fost la originea *stângii*. Dreapta a propovăduit un recul reacţionar către vechea societate feudală, monarhică, agricolă şi artizanală, considerată mai aproape de orânduirea naturală. Stânga a propovăduit o înaintare accelerată spre utopie şi a căutat să impună, în mod artificial, societăţii o orânduire considerată mai justă şi mai raţională. Punctul comun, în aceste două cazuri, era neînţelegerea şi detestarea societăţii democratice şi liberale pe cale de a se naşte[80].

Firește, reacţionarii şi revoluţionarii s-au combătut şi unii pe alţii, astfel încât nu s-a înţeles cu uşurinţă că asemănările lor erau mai profunde decât deosebirile. Mai mult, cum în noile democraţii principiul majoritar dădea naştere unei bipolarizări între stânga şi dreapta parlamentare, opinia publică a trăit mult timp şi mai trăieşte încă într-o anumită stare de confuzie intelectuală. S-a crezut că viaţa politică şi mizele societăţii se structurau în *două* tabere, stânga şi dreapta, în timp ce, în realitate, exista un joc complex între *trei* poli: stânga, dreapta şi democraţia liberală, aceasta din urmă luptând arareori, până în zilele noastre, sub propriile sale steaguri[81].

Observatorii descoperă, în definitiv, similaritatea opoziţiilor dreptei şi stângii faţă de democraţia liberală atunci când radicalii din cele două tabere ajung, în sfârşit, în secolul al XX-lea, să distrugă în anumite ţări ale Europei democraţia liberală şi să creeze regimuri conforme voinţei lor – şi anume, fascismele, pentru dreapta, şi, respectiv, comunismele, pentru stânga. În oroarea umană şi în eşecul practic al acestor regimuri totalitare s-au revelat, în acelaşi timp, similitudinea lor profundă – ambele erau incapabile să gestioneze ordinea socială complexă a societăţilor moderne – şi, prin contrast, superioritatea

regimurilor de democraţie liberală, pe care ele reuşiseră totuşi să le discrediteze în mintea populaţiilor europene.

Aşadar, Occidentul a trebuit să îndure în practică regimurile fasciste şi comuniste pentru a înţelege, în sfârşit, că acestea erau impasuri istorice şi abateri de la propria sa tradiţie.

De fapt, *nici comunismul, nici fascismul nu au fost realităţi propriu-zis occidentale.* Ele au fost fenomene patologice, reveniri momentane la „instinctele atavice" ale unor grupuri mimetice şi ale unor mulţimi retribalizate. Ele au readus, într-adevăr, la viaţă comportamente noncivilizate ce se situează, în acelaşi timp, *dincolo de civismul grec* (întrucât statele comuniste şi fasciste-naziste nu au mai fost guvernate de lege, ci, în mod arbitrar, de partide, de secte iniţiatice; ele au încetat să fie state civice, Republici[82]), *dincolo de dreptul şi de umanismul roman* (totalitarismele au fost nişte colectivisme, negări ale proprietăţii private şi ale persoanei; atât marxismul cât şi nazismul au renegat, în mod explicit, dreptul, în special dreptul roman, stigmatizat ca „burghez"), în sfârşit, *dincolo de caritatea şi de speranţa biblice* (ambele regimuri au fost violent atee şi au propovăduit distrugerea moralei de către forţele telurice ale istoriei). Într-un cuvânt, aceste regimuri au fost o regresiune spre forme sociale *anterioare evenimentelor spirituale prin care se construise Occidentul.*

În plus, toate forţele spirituale ale Occidentului s-au ridicat împotriva acestor perversiuni şi au sfârşit prin a triumfa asupra lor.

Prin urmare, este pe cât de fals pe atât de odios a pretinde că se poate discerne în totalitarisme vreun „adevăr" al Occidentului. Manifestări ale puterii imperialiste, crime, masacre în masă au fost practicate, în mod analogic, de toate celelalte civilizaţii. Tot ce dovedeşte venirea inopinată la putere în Europa a totalitarismelor în plin secol al XX-lea este că valorile

şi instituţiile create de civilizaţie nu reprezintă, deocamdată, decât un strat superficial şi, prin urmare, fragil al culturii noastre. După cum spune Hayek, acest strat nu face decât să se suprapună pe straturile create anterior de trei milioane de ani de viaţă tribală a umanităţii, cam tot aşa cum, sub cortexul în care se dezvoltă inteligenţa umană, subzistă în omul biologic un „creier de reptilă", vestigiu al evoluţiei animale anterioare şi reşedinţă a instinctelor ce reizbucnesc subit la suprafaţă când viaţa animală este ameninţată. Stratul de civilizaţie umanistă, creştină, democratică şi liberală a fost sfâşiat de criza interbelică în Europa, iar totalitarismele europene au ştiut să regăsească, sub acest strat, instinctele grupale atavice, pe care s-au străduit să le legitimeze ideologic şi pe care le-au utilizat în scopuri criminale. Aceste instincte însă, o repet, nu au niciodată o legătură cu istoria culturală a Occidentului pe care am povestit-o mai sus. Comuniştii chinezi, cambodgieni sau coreeni au ştiut să trezească aceleaşi instincte cu acelaşi succes, iar Tinerii Turci* au ştiut să comită genocide la fel de cumplite ca şi naziştii.

Cele două traumatisme imense, care au fost totalitarismele fasciste şi comuniste ale secolului al XX-lea, au ajutat cel puţin, *a contrario*, Occidentul să ia cunoştinţă de valorile fundamentale ce îl constituie ca civilizaţie. Naţionalismul, fenomen recent, deoarece datează din Epoca Modernă, divizase profund Europa, provocând războaie europene cvasiinterminabile între secolele al XVI-lea şi al XIX-lea. „Războiul civil european" de la 1914-1945 avea să aibă însă meritul de „a fi umplut paharul răbdării". Prin amploarea fără precedent şi absurditatea absolută a violenţelor sale, el avea să arate că doar idealurile demo-

---

* Mişcarea Tinerii Turci sau Comitetul pentru Unire şi Progres a fost creată la sfârşitul secolului al XIX-lea în Imperiul Otoman şi este direct responsabilă de genocidul armenilor (1915-1916) (n. tr.).

craţiei liberale, comune Europei occidentale, sunt capabile să menţină civilizaţia şi o viaţă materială decentă, adică să atingă aceleaşi scopuri pe care înţelegeau să le promoveze naţionalismele. Lupta celor două „blocuri" a avut meritul să dureze suficient de mult timp pentru a demonstra, de o manieră zdrobitoare, superioritatea economiei de piaţă faţă de socialismul real. În aşa fel, au fost şterse, succesiv, frontierele dintre *naţiuni* şi dintre *clase*, care îi împiedicau pe occidentali să perceapă similitudinea profundă a valorilor şi a instituţiilor lor. Faptul istoric obiectiv al identităţii occidentale rămăsese, până în secolul al XX-lea, în general, ignorat sau recuzat: crizele secolului al XX-lea aveau să deschidă ochii şi să creeze posibilitatea ca *identitatea în sine* a Occidentului să devină o *identitate pentru sine*[83]. Poate că Shoahul şi Gulagul, cât p-aci să suprime civilizaţia, i-au făcut pe occidentali să înţeleagă cu adevărat preţul acesteia, dând, în cele din urmă, naştere Occidentului.

De altfel, se pare că situaţia ideologică este, în momentul de faţă, ceva mai limpede. Opţiunile totalitare sunt încă apărate, desigur, de minorităţi puţin luminate. Precizate însă de munca marilor filosofi sociali ai erei posttotalitare – Karl Popper, Michaël Polanyi, Ludwig von Mises, Friedrich August Hayek, Hannah Arendt, Bruno Leoni, Walter Eucken etc. –, doctrinele democratice şi liberale au ajuns la o asemenea maturitate, încât sunt, de acum înainte, înţelese în profunzime de diriguitorii politici şi economici, precum şi de largi sectoare ale opiniei publice. În celebra sa lucrare despre „sfârşitul Istoriei", Francis Fukuyama[84] a păcătuit, fără îndoială, prin optimism presupunând că, după căderea Zidului de la Berlin, modelul democraţiei liberale va fi adoptat în practică de toate ţările planetei. Cu toate acestea, el nu a greşit când a spus că, până la o nouă ordine, nu există o alternativă serioasă a acestui model.

Deși a rezultat dintr-o istorie a ideilor, în mare, contingentă și specifică doar Occidentului, modelul a dobândit, astăzi, o semnificație universală. Un paradox de care trebuie să ne interesăm acum dacă vrem să înțelegem situația exactă a Occidentului în lumea modernă.

Capitolul 6

Un aspect universal al culturii occidentale

Importanța inovațiilor culturale occidentale pentru evoluția generală a speciei umane a fost bine pusă în lumină în special de Friedrich August Hayek[85].

Ultimele două sau trei secole ale Istoriei arată o creștere spectaculoasă a capacităților speciei umane de a-și exploata mediul său natural. Această mare schimbare nu s-a datorat faptului că mediul ar fi devenit mai fertil și, în general, mai bogat: planeta Pământ nu s-a schimbat de când a apărut specia umană. Cu atât mai mult, ea nu s-a datorat faptului că specia umană însăși ar fi cunoscut vreo mutație biologică ce ar fi făcut-o capabilă să exploateze mai bine natura: nimic nou, în această privință, de vreo 150 000 de ani încoace (apariția speciei *homo sapiens sapiens*).

Cauza schimbării este cu totul alta. Ea constă în aceea că societățile moderne au o *cunoaștere* în mod exponențial mai mare decât aceea pe care o posedau societățile tradiționale. Într-adevăr, cunoașterea structurilor și legilor naturii este cea care permite orientarea forțelor acesteia spre o cât mai mare utilitate pentru om. O omenire mai savantă poate obține de la același mediu natural o producție superioară.

1. DEMOCRAȚIA LIBERALĂ, DIVIZIUNEA ȘTIINȚEI ȘI PRODUCTIVITATEA

Cum s-a întâmplat însă că umanitatea modernă a devenit mai savantă, odată ce se știe că creierul uman a rămas neschimbat? Hayek emite următoarea ipoteză: pentru că știința este, de acum înainte, *divizată*, și este așa pentru că indivizii au putut să se *specializeze*, și s-au specializat în măsura în care a apărut o societate de *schimburi*.

Aceasta se poate exprima într-o manieră schematică. Dacă un creier uman poate poseda o cantitate 1 de cunoștințe și dacă societatea este unanimistă (de exemplu, o mică societate arhaică sudată prin mimetismul unui rit sacrificial), o societate compusă din n membri va poseda mereu, în mod colectiv, o cantitate de cunoștințe egală cu 1. Dacă societatea în discuție renunță, acum, la unanimismul său și autorizează diferența, diviziunea muncii și, prin urmare, specializarea cunoașterii, știința sa colectivă va tinde spre cantitatea n, și aceasta în condițiile în care creierul biologic al fiecărui individ are să conserve aceleași potențialități.

Nu te poți specializa însă decât în cazul în care te-ai asigurat că vei găsi, prin mijlocirea schimbului, ceea ce încetezi să produci prin propria ta industrie. Posibilitatea unei societăți de a-și spori știința divizându-și munca este, prin urmare, strâns legată de capacitatea sa de a organiza schimburile, adică de a-și menține coeziunea socială (nu poate fi vorba de schimburi într-un context conflictual), renunțând cu totul la unanimism (nu poate fi vorba de schimburi între agenți nediferențiați). Cele cinci evenimente constitutive ale culturii Occidentului au îngăduit să se realizeze tocmai acest lucru la o scară incomensurabil mai mare în comparație cu tot ceea ce a fost practicat în termeni de diviziune a muncii de civilizațiile anterioare. Anu-

me în acest sens, după Hayek, Occidentul a descoperit secretul unui *salt evoluționar major în raporturile pe care specia umană le întreține cu natura.*

Schimbul presupune, într-adevăr, reguli de dreaptă conduită, morale și juridice: nu numai un drept comercial reglând schimbul economic însuși, ci, mai general, un drept civil garantând proprietatea privată și reglând contractele, un stat-arbitru efectiv neutru, capabil să rezolve litigiile și să reprime în mod eficace delicvențele. Aceasta nu este posibil, la rândul său, decât într-un univers moral în care persoana umană individuală și libertatea sunt respectate în cel mai înalt grad, într-un univers intelectual în care rațiunea critică prevalează asupra mentalității magico-religioase, într-un univers social în care „celălalt", adică omul ce nu aparține aceluiași clan, grup familial, etnic sau chiar național, este totuși perceput ca un partener legitim cu care se poate și trebuie să respecți aceleași reguli morale și juridice fundamentale. Or, acestea sunt universurile construite de Occident.

Acest „salt evoluționar" al speciei este comparabil, spune Hayek, cu saltul pe care l-a constituit, pentru animale, într-un anumit moment al evoluției lor biologice, faptul de a fi înzestrate cu țesut fotosensibil și, prin urmare, în curând, cu ochi și cu vedere[86]. Lucrul acesta a făcut posibil ca organismele care au trecut prin aceste mutații să cunoască *la distanță* prezența prăzii și a prădătorilor, pe când înainte această cunoaștere cerea contactul direct, olfactiv sau chimic. Dreptul și piața au schimbat, în același mod radical, condițiile cooperării sociale, făcând posibilă o cooperare *la distanță* și depășind micile societăți tradiționale în care domnea o diviziune a muncii restrânsă, ce nu permitea decât o productivitate scăzută. Dreptul abstract nu presupune, într-adevăr, cunoașterea concretă a oamenilor cu care se rea-

lizează schimburile, deci nici apartenența la aceeași etnie sau comunitate posedând aceleași instituții, același mod de viață, aceleași cunoștințe și aceleași scopuri. Din moment ce există un consens în ceea ce privește dreptul de proprietate și respectarea contractelor, acest mod de cooperare dintre oameni poate, prin urmare, să se extindă la o distanță foarte lungă. În același fel sunt „codate" și semnalele furnizate de sistemul prețurilor. Ele nu spun nimic despre rațiunile concrete pentru care au variat oferta și cererea de bunuri. Ele constituie totuși ghiduri cognitive suficiente pentru ca agentul economic să ia decizii adecvate ținând cont de aceste variații. Ele sunt informative prin ele însele, fără să fie necesar vreun acord concret între partenerii schimbului. În acest sens, ele nu sunt limitate la comunitatea restrânsă în mijlocul căreia ar fi de conceput un asemenea acord și, prin urmare, ele pot să facă înconjurul planetei fără a-și pierde conținutul cognitiv. Dreptul și prețurile abstracte sunt, astfel, spune Hayek, adevărate sisteme de „telecomunicații" ce fac posibilă o organizare a schimburilor la o foarte mare distanță[87].

Cel care spune însă cooperare la o distanță mai mare spune cooperare în cadrul unei comunități mai mari, deci diviziune și specializare a cunoștințelor mai detaliate, deci augmentare a științei posedate în mod colectiv, deci, în sfârșit, eficacitate exponențial augmentată a acțiunii omului asupra naturii. Anume așa și numai așa se explică progresele fenomenale în productivitate, producție și consum care au avut loc în societățile occidentale pe măsură ce s-au încetățenit instituțiile democrației liberale, începând din secolele XVII-XVIII, în Europa și în coloniile europene.

Trebuie să corectăm, în acest context, o eroare curentă. Expresia „revoluție industrială", prin care se desemnează, adeseori, de vreo două sau trei secole încoace, această creștere econo-

mică spectaculoasă, este înşelătoare, întrucât te face să crezi că mobilul eficient al dezvoltării economice ar fi fost industria sau tehnica luate ca atare, pe când, dimpotrivă, dezvoltarea economiei de piaţă este cea care a făcut posibile inventivitatea tehnică şi creşterea industriei. Ceea ce a sfărâmat cercul vicios al nondezvoltării nu este cutare sau cutare invenţie ştiinţifică sau tehnică. Se ştie, de altfel, că numeroase invenţii, al căror principiu fusese descoperit, fără îndoială, încă de pe vremea Antichităţii, au „dormitat" apoi, pe parcursul mai multor veacuri, fără a se traduce vreodată în producţii tehnice concrete. Apariţia condiţiilor morale şi sociopolitice noi ce permiteau antreprenoriatul, libertatea iniţiativelor, posibilitatea de a întâlni oferte şi cereri numeroase pe pieţe mereu mai vaste a prilejuit o deşteptare şi o multiplicare a acestor potenţialităţi. Invenţiile ştiinţifice majore care au permis „revoluţia industrială" sunt nu atât *mule-jenny** sau maşina cu abur, cât invenţiile făcute de marii gânditori ai democraţiei liberale, de la Şcoala de la Salamanca la Grotius, la *Levellers*, la Boisguilbert, la Locke, la Turgot, la Smith, la Kant, la Humboldt sau la Benjamin Constant. Anume aceste inovaţii în *ştiinţele morale şi politice*, făcând posibilă economia de schimburi la scară mare, au creat condiţiile pentru avansarea ştiinţelor naturii şi a tehnologiilor.

2. EXPLOZIA DEMOGRAFICĂ ŞI SEMNIFICAŢIA EI

Primul efect al creşterii producţiei, datorată implementării pieţei, a fost *explozia demografică*. Reamintesc că această explozie, ce afectează astăzi întreaga planetă, a început în Euro-

---

* Maşină automată de filat pe bază de energie hidraulică ce a fost inventată de Samuel Crompton în a doua jumătate a secolului al XVIII-ea (n. tr.).

pa şi că ea este chiar una din cauzele principale ale deversării populaţiilor Europei spre tărâmurile „virgine" ale Americii, ale Africii şi ale Oceaniei. Ea a început în Olanda şi în Anglia – Anglia, care avea 5 milioane de locuitori în secolul al XVI-lea, cam de patru ori mai puţini decât Franţa, a ajuns-o din urmă şi apoi a depăşit-o pe aceasta la mijlocul secolului al XIX-lea. Aceeaşi creştere, la un interval de câteva decenii, are loc în Germania şi în toată Europa.

Avântul demografic al Lumii a Treia nu va începe decât pe măsură ce ea va fi afectată de colonizarea europeană. Colonizarea aduce cu sine nişte tehnici – igienă, medicină etc. – dar, mai ales, face ca nişte regiuni până atunci izolate să intre într-un circuit economic mondializat care, chiar dacă e considerat „inegal", are ca efect procurarea de resurse alimentare în cantităţi de care aceste regiuni nu au dispus niciodată până în acel moment. Masacrarea, voluntară şi involuntară, a unor populaţii noneuropene, săvârşită de colonizatori, este, omeneşte, oribilă. Nu este însă serios să pretinzi, precum Sophie Bessis[88], că expansiunea demografică a Lumii a Treia ar fi fost „spartă" de venirea occidentalilor. Dimpotrivă, înainte de aceasta nu exista, în demografia societăţilor respective, nicio dinamică endogenă a creşterii. Populaţia societăţilor tradiţionale asculta de o logică invariabilă de milenii: ea era riguros limitată de penuria hranei şi a altor bunuri vitale.

Trebuie să citâm aici, din nou, o teză a lui Hayek, deosebit de lămuritoare prin glaciala sa rigoare ştiinţifică. Intelectualii de stânga şi de dreapta, începând de la jumătatea secolului al XIX-lea, au acuzat capitalismul de a-i fi sărăcit pe oameni. Aceasta a fost o tragică iluzie optică. În realitate, capitalismul nu i-a *sărăcit pe oameni*, ci – într-o primă fază – *i-a înmulţit pe săraci*. Or, pentru a mări numărul celor săraci, trebuie să

fii mai bogat şi aceasta e tocmai ceea ce a făcut economia capitalistă. La început însă surplusurile de productivitate, pe care le-a generat economia capitalistă, au fost întrebuinţate integral de societăţile protocapitaliste mai curând pentru a satisface un pic mai bine ceea ce a fost dintotdeauna obsesia lor, aceea de *a supravieţui*, decât pentru *a creşte nivelul lor de trai*. Într-adevăr, omul preferă să trăiască, fie şi sărac, decât să moară. De unde şi creşterea demografică a populaţiilor aflate *în pragul sărăciei*.

De fapt, în oraşele europene nu se văzuseră niciodată atâţia săraci, fenomen pe care îl atestă, în cazul Franţei şi al Angliei, studiile doctorului Villermé sau ale lui Engels, precum şi romanele lui Dickens. Nu era totuşi vorba de oameni care ar fi sărăcit după ce ar fi fost bogaţi. Era vorba de oameni *în viaţă*, care, mai înainte, ar fi fost *morţi* sau, mai exact, *nu s-ar fi născut*. Impresia că nu au fost niciodată atâţia săraci era deci exactă, dar era fals că acesta ar fi fost rezultatul unei crize a economiei, dimpotrivă, acesta era rezultatul progreselor sale. Foarte curând, în cursul secolului al XIX-lea, noile progrese ale productivităţii vor fi utilizate pentru a îmbunătăţi viaţa populaţiei, ce înregistra o creştere mai slabă, până în epoca „Celor 30 de ani glorioşi"*, în care cvasiintegralitatea progreselor producţiei economice a determinat creşterea stabilă a nivelului de trai al populaţiei. Lumea a Treia se află încă, în cea mai mare parte, în prima fază a acestei „tranziţii demografice": ea se înmulţeşte demografic, este, prin urmare, „săracă" şi de o sărăcie mai vizibilă, deci mai şocantă ca niciodată, dar ea nu este mai puţin pe cale de a beneficia de un progres economic pe care începe să îl transforme într-o îmbogăţire a indivizilor.

---

* Epocă de creştere economică accentuată, pe care au înregistrat-o ţările occidentale în anii 1945-1973 (n. tr.).

Eu cred că creşterea demografică din ultimele trei secole a fost atât de spectaculoasă, încât constituie, de una singură, un semn elocvent al faptului că a fost parcursă o etapă majoră a evoluţiei speciei umane. Se va obiecta, fără îndoială, că sporul populaţiei nu este decât un criteriu cantitativ ce nu ne spune nimic despre ceilalţi parametri, calitativi şi morali. Acest criteriu nu are, din acest motiv, o semnificaţie mai puţin precisă în termeni de evoluţie. Multiplicarea cantitativă a unei specii, ameninţată mereu, în nişa sa ecologică, de acel *struggle for life* darwinian, este un indicator obiectiv al succesului său în curentul general al vieţii.

Pe durata primelor trei sau patru milioane de ani ai existenţei sale, specia umană a oscilat, după cum se estimează[89], între 3 şi 10 milioane de indivizi pe întreaga planetă. În jurul anului 10 000 î.Hr. – adică relativ recent, dacă ne situăm pe scara vieţii globale a speciei *sapiens sapiens* – a avut loc un eveniment considerabil – şi anume, „revoluţia neolitică" (inventarea agriculturii, a creşterii animalelor, a artizanatului, sedentarizarea), ce a mărit această cifră la 50 de milioane, ducând populaţia mondială la vreo 250 de milioane de indivizi în epoca lui Hristos. De atunci şi până în secolul al XVIII-lea, ea a crescut de două ori şi ceva. Această creştere de 100 de ori în vreo 12 000 de ani reprezintă deja o mutaţie impresionantă în raport cu stagnarea ce predominase pe durata fazei paleolitice a vieţii speciei noastre.

Dar iată că, mai apoi, în doar două secole şi jumătate, să zicem de la 1750 la 2000, populaţia mondială a trecut de la 700 de milioane la 6 miliarde, ceea ce reprezintă cvasiînzecirea, iar în cifre absolute, apariţia a mai bine de 5 miliarde de oameni despre care s-ar spune că au „apărut din pământ" într-o clipă, planeta Terra dovedindu-se, în mod neaşteptat, capabilă să

îi hrănească. Odată ce ştim că această explozie demografică începe în Europa şi nu cuprinde celelalte continente decât pe măsură ce ele intră în contact cu Europa, devine clar că singura explicaţie raţională a acestei schimbări explozive este modificarea ce a avut loc în organizarea internă a societăţilor de pe acest continent. Astfel, trebuie să spunem, chit că îi vom şoca pe unii, că cele 5 miliarde de oameni suplimentari, apăruţi pe Terra de la 1750 încoace, sunt fiii şi fiicele capitalismului – şi, în acest sens, fiii şi fiicele Occidentului[90].

3. VALOAREA UNIVERSALĂ A SOCIETĂŢII DE DREPT ŞI A ECONOMIEI DE PIAŢĂ

Constatăm, prin urmare, că emergenţa societăţii de drept şi a economiei de piaţă vizează, de acum înainte, direct sau indirect, *toată* specia umană. Tot aşa cum „inventarea" ochiului a exercitat o „presiune a selecţiei" irezistibilă asupra evoluţiei animale în ansamblu, inventarea dreptului şi a economiei de piaţă de către Occident exercită o presiune selectivă asupra întregii evoluţii culturale a speciei. Putem paria că nicio societate umană nu va putea, în perspectivă, să se dispenseze de practicarea lor, numai dacă nu se acceptă o situaţie de inferioritate structurală permanentă în raport cu societăţile care le-au adoptat. Această afirmaţie nu implică deloc „etnocentrismul" şi încă mai puţin o oarecare „cultură a supremaţiei" (Sophie Bessis). Specia a cunoscut în trecut şi va cunoaşte în viitor inovaţii de o importanţă comparabilă. „Revoluţia neolitică" a fost realizată în Mesopotamia acum vreo zece mii de ani de strămoşii îndepărtaţi ai arabilor din aceste regiuni. Este absurd ca enunţarea acestui, ultim, adevăr să fie „corectă din punct de vedere politic", iar a spune că ultima mutaţie importantă a umanităţii a fost realizată de Occident să fie incorect.

Adevărul este că, așa cum au susținut mai mulți autori și, relativ recent, într-o manieră deosebit de clară și de argumentată, Jean Baechler, omenirea se îndreaptă spre o istorie unică[91]. Dacă divizăm, ca și Baechler, viața speciei în trei faze – paleolitică, tradițională și modernă –, constatăm că umanitatea a fost, în primele două, dispersată, cu multiple istorii paralele, în timp ce faza a treia este martoră la apropierea definitivă a grupurilor umane, conferindu-le, de acum înainte, tuturor conștiința de a fi membrii aceleiași umanități locuind aceeași planetă, realizare datorată modernizării al cărei agent cauzator a fost Occidentul.

Este un nonsens să acuzi Occidentul de a fi creat această situație ca urmare a unei intenții răuvoitoare. Occidentul a fost colonizator, deoarece a fost superior din punct de vedere tehnologic și economic, și a dobândit aceste superiorități profitând de procesul de morfogeneză culturală pe care l-am descris, ce a durat atâta timp și a implicat atâția actori independenți, încât este realmente absurd să atribui acestei colectivități anonime vreo intenție deliberată, *a fortiori* vreo culpabilitate de orice fel. Nu a existat în colonizare nicio „răutate", sau, mai exact, nu a fost nici mai multă și nici mai puțină răutate decât în toate fenomenele anterioare de putere[92]. Arabii au fost cuceritori lipsiți de orice scrupule și mari sclavagiști. Triburile africane, americane, oceanice au practicat mereu războiul. Chinezii nu au așteptat inventarea armelor de distrugere în masă pentru a recurge adeseori, în diversele lor conflicte, îndeosebi împotriva mongolilor, la aneantizarea simultană, cu arme albe, a sute de mii de vieți omenești[93], iar arta lor a torturii nu este deloc lăudabilă. Pe de altă parte, aproape toate societățile care au promovat o anumită artă de a trăi, înalt prețuită de ele însele, și-au considerat vecinii drept niște barbari și i-au tratat ca atare prin aservire, prin perceperea tributului sau, mai simplu, prin

ostilitate şi dispreţ. S-a întâmplat aşa că, în Occident, efectele acestei răutăţi omeneşti universale şi permanente au fost înzecite de puterea ştiinţifică şi economică pe care o dobândise această civilizaţie; e o eroare de gândire să spui că occidentalii au fost de zece ori mai răi decât ceilalţi.

Dacă există o specificitate a Occidentului, ea constă, dimpotrivă, în aceea că Occidentul, afirmându-şi credinţa în drepturile omului, promovând un stat de drept şi, în general, mijloacele de drept, se pare că a început mai curând să distrugă logica veche a puterii pure şi să pună un preţ mai mare pe ştiinţă şi pe dezvoltarea socioeconomică decât pe politica de jaf. Putem vedea în aceasta mai puţin efectul unui progres moral decât al unui progres intelectual. În epoca modernă, un Machiavelli şi un Hobbes au început să cedeze întâietatea unui Kant şi unui Herbert Spencer mai mult din cauza sterilităţii Occidentului decât a odioasei sale politici a forţei.

Problema care se pune în momentul de faţă nu este, prin urmare, de a şti dacă umanitatea poate să-şi permită să se reîntoarcă la culturile tradiţionale *ca atare*. Este o întrebare la fel de neîntemeiată ca şi aceea dacă europenii din ultimele patru sau cinci milenii ar fi putut şi ar fi trebuit să se dispenseze de agricultură sau de creşterea animalelor, ţinând cont de faptul că acestea erau invenţii mesopotamiene, „străine", ce jigneau „identitatea" constructorilor de megaliţi. Europenii îndurau foame, dar preferau să trăiască. Eu au adoptat deci agricultura, creşterea animalelor şi toate celelalte, modul sedentar de viaţă, oraşul, scrierea, din clipa în care au făcut cunoştinţă cu aceste inovaţii. Ei şi-au schimbat „identitatea" pe măsură ce reflectau asupra lucrurilor pe care le făceau.

Oamenii din societăţile nonoccidentale doreau şi ei să rămână în viaţă. Or, ei nu ar putea reveni la situaţia lor de dinaintea colonizării şi nu ar putea renunţa să trăiască într-o am-

bianță oarecum occidentalizată decât dacă acceptă să-și reducă populația cu nouăzeci la sută, diminuare drastic indispensabilă pentru realizarea corespondenței dintre numărul populației și productivitatea posibilă în contextul culturilor tradiționale ce ar fi reconstituite integral. Inutil să mai spunem că aceia dintre liderii lor care ar face această alegere, sperând să-și salveze propria viață, i-ar întâlni, în drumul lor, pe aceia care, în acest joc, s-ar teme să o piardă pe a lor – și aceasta este, probabil, cruda dilemă ce se află în spatele discordiilor civile din mai multe țări ale Lumii a Treia. Prin urmare, locuitorii țărilor nonoccidentale sunt, vrând-nevrând, condamnați să trăiască, de acum înainte, într-o civilizație tehnică, de origine occidentală, care nu se menține decât pentru că există o economie mondializată funcționând laolaltă cu instituțiile juridice, economice și monetare internaționale ce poartă, ele însele, marca Occidentului.

Vedem că toate civilizațiile nonoccidentale care se dezvoltă o fac occidentalizându-se într-o oarecare măsură. Se știe că Mustafa Kemal a făcut în mod deliberat această alegere pentru a moderniza Turcia. Alte țări au avut atitudini mai nuanțate și mai complexe, ca Japonia, aparent „occidentalizată" în ritm accelerat odată cu era Meiji și, încă mai mult, odată cu americanizarea de după război, dar care conservă principalele trăsături ale propriei sale culturi. Același lucru este valabil și pentru „dragonii" Sud-Estului asiatic, iar acum și pentru China.

Problema dezbătută astăzi de teoreticieni este de a ști care este gradul exact al occidentalizării cerut de modernizare și dacă pot să existe versiuni foarte nonoccidentale ale modernității.

Dacă, prin „modernizare", se înțelege doar utilizarea tehnicii, devine clar că modernizarea este departe de a implica o occidentalizare de sută la sută. Ayatollahul Khomeyni a tunat și a fulgerat împotriva marelui Satan occidental în casete video

de ultimă oră, iar cei mai „medievali" talibani şi alţi islamişti ştiu, din nefericire pentru noi, să utilizeze armele şi explozivele cele mai sofisticate. „Fraţii musulmani" din Egipt au susţinut că cultura ştiinţifică şi tehnologică ar fi compatibilă cu valorile islamului şi i-au încurajat sistematic pe studenţii musulmani să iniţieze studii ştiinţifice. S-a remarcat şi faptul că ei pot să exceleze în acest domeniu profesând tezele teologice şi juridico-politice pe care le ştiu.

Acesta însă nu este decât un aspect superficial al lucrurilor, întrucât am văzut că civilizaţia tehnică nu constă într-o performanţă intelectuală superioară (de care sunt capabili, în plan individual, oameni de orice origine, odată ce sunt formaţi într-un mod adecvat), ci într-o diviziune a cunoaşterii care presupune, ea însăşi, o gestiune liberală şi pluralistă a schimburilor intelectuale şi economice, experienţă propriu-zis civilizaţională, pe care numeroase culturi nonoccidentale nu o admit, deoarece ea ar implica o transformare de ansamblu a mentalităţilor şi a instituţiilor sociale.

În acest plan mai profund, studiile existente ajung la concluzii contradictorii. Un autor englez de origine indiană, Deepak Lal, pune explicit întrebarea: *Does modernisation require westernization*?[94], şi dă un răspuns negativ. Structurile chineze ale clanului, de exemplu, ar avea, după el, virtuţi sociale necunoscute de occidentali şi care ar favoriza comerţul, în special, şi afacerile, în general. Este foarte posibil, dacă e să judecăm după extraordinara dezvoltare industrială actuală a Chinei[95]. Dimpotrivă, pentru Roland F. Inglehart[96], oriunde are loc modernizarea se constată o occidentalizare rapidă a mentalităţilor şi a moravurilor. În sfârşit, pentru economistul peruvian Hernando de Soto[97], răspunsul este intermediar: nu este posibilă o dezvoltare economică fără implementarea unui

sistem fiabil de drepturi de proprietate, după modelul celor existente în Occident. Aceste reforme juridico-administrative însă nu implică deloc o occidentalizare completă a valorilor. Descendenții incașilor au un simț antropologic al proprietății și o capacitate antreprenorială care nu sunt cu nimic mai prejos decât acelea ale unui *White Anglo-Saxon Protestant* și care le-ar permite să utilizeze cu succes tehnicile capitalismului în momentul în care niște politicieni suficient de lucizi și de novatori ar ști să le pună pe acestea din urmă la dispoziția lor.

Nu aș putea să tranșez între aceste ipoteze și cred foarte sincer că nimeni nu poate încă să răspundă științific la aceste întrebări extraordinar de complexe care abia încep să fie explorate de științele sociale. Până în prezent, „economia dezvoltării" a fost cu precădere opera economiștilor, în timp ce pentru aceste cercetări ar trebui mobilizate resursele tuturor științelor sociale, inclusiv ale filosofiei sociale, ale filosofiei religiilor și ale filosofiei propriu-zise (vom reveni la această problemă în concluzie).

Cu toate acestea, așteptând să ne dumerim în privința ritmului și a naturii exacte a transformărilor culturale pe care invenția occidentală a dreptului și a pieței trebuie să le provoace în celelalte civilizații ale planetei, în virtutea valorii sale evolutive, noi putem, cel puțin, să enunțăm anumite fapte referitoare la situația geopolitică *actuală* a Occidentului.

Capitolul 7

Pentru o Uniune occidentală

Ceea ce s-a spus în capitolele precedente poate, într-adevăr, să ne permită să articulăm problematici foarte concrete referitoare la *frontierele actuale* ale Occidentului, la condiţiile de *extindere* eventuală a acestora şi, în sfârşit, la *organizarea instituţională* pe care ne-am putea-o dori pentru acest ansamblu.

1. FRONTIERELE OCCIDENTULUI

Dacă Occidentul este rodul morfogenezei culturale căreia i-am reliefat anumite momente-cheie şi dacă este adevărat că culturile nu se făuresc decât în timpul îndelungat al istoriei, este firesc să ne gândim că aparţin culturii occidentale doar societăţile ce au cunoscut, deopotrivă, toate cele *cinci* evenimente analizate mai sus. În schimb, va trebui să spunem că societăţile care nu au cunoscut decât un anumit număr de evenimente sunt doar apropiate Occidentului, iar acelea care nu au cunoscut niciunul îi sunt străine.

Occidentul. – Societăţile care au cunoscut cele cinci evenimente sunt Europa occidentală şi America de Nord. Cu toate acestea, trebuie să facem nişte precizări.

— Europa occidentală este constituită din ţări catolice şi protestante, adică din ţările care au cunoscut cel de-al patrulea eveniment şi în care a avut loc, în afară de aceasta, o evoluţie

spre instituţiile democratice şi liberale, şi anume Europa celor ex-Cincisprezece, într-o măsură mai mică (în anumite privinţe) Grecia, într-o măsură mai mare Elveţia, Norvegia şi Islanda.

— Statele Unite şi Canada au fost create de Anglia şi de Franţa în aceeaşi epocă în care survenea cel de-al cincilea eveniment şi au fost populate de mulţi alţi europeni, germani, irlandezi, italieni, polonezi etc. Desigur, Revoluţia americană a îndreptat evoluţia spre o democraţie liberală mult mai avansată decât cea practicată de metropola engleză, iar America se concepe, în multe privinţe, şi pe bună dreptate, drept o ţară nouă. Nu este mai puţin adevărat că şi cultura societăţii americane, şi tipul de umanitate care s-a dezvoltat acolo rămân în continuitatea esenţială a ceea ce s-a întâmplat în Europa înainte de a fi străbătut coloniştii marea. Ideile fondatoare ale Revoluţiei americane sunt, în fond, acelea ale republicanilor englezi din secolul precedent, ele însele ieşite din Reformă, din Contrareformă şi din toată tradiţia teologică şi juridică ce a venit de la Revoluţia papală[98]. Prin urmare, din punct de vedere cultural, Statele Unite nu diferă esenţial de Canada modernă, nici de cele două ţări ale Europei de Vest. Toate aceste societăţi sunt, în profunzime, occidentale.

— Trebuie să adăugăm acestui ansamblu teritoriile administrate nemijlocit de ţările citate mai sus: departamentele franceze de peste mări – Antilele, Guyana, Réunion... –, insulele spaniole şi portugheze – Canare, Azore... –, Groenlanda, Hawaii..., precum şi ţările independente ce au ieşit direct din componenţa unor ţări occidentale, chiar dacă sunt situate în altă parte decât în Europa sau în America, precum Australia şi Noua Zeelandă[99].

În toate aceste societăţi, credem că trăsăturile civilizaţionale comune depăşesc în importanţă diversităţile regionale. Deşi

există identități naționale distincte în diferite țări ale Europei și ale Americii de Nord, teza noastră este, în particular, aceea că nu există, cu certitudine, o identitate europeană *opozabilă* unei identități americane. Există niște diferențe, desigur, dar este clar că ele sunt la fel de puternice între țările europene ca și între America și Europa. Nimeni nu va pretinde că un suedez seamănă cu un sicilian mai tare decât un american cu un englez. Un german din Frankfurt este oare mai apropiat de un portughez din Alentajo decât de un american? A vrea să-i opui pe europeni și pe americani până la a-i situa în două comunități diferite, rivale, menite neînțelegerii este o obsesie politică a unor extremiști de pe ambele maluri ale Atlanticului ce nu corespunde niciunei realități culturale profunde. Experiența arată că cetățenii oricărei țări din Occident se simt, în oricare dintre țările acestui ansamblu, aproape ca la ei acasă, că își regăsesc imediat acolo indiciile familiare, pot nu numai să înceapă și să facă afaceri, dar și să stea o vreme ori să se instaleze acolo fără mari dificultăți.

Țările apropiate Occidentului. – Anumite țări sunt „apropiate" Occidentului fără a-i fi membri cu drepturi depline. Sunt acele țări care nu au cunoscut unul sau două dintre cele cinci evenimente – și anume, țările Europei centrale, ale Americii Latine, ale lumii ortodoxe și, din alte motive, Israelul.

— Este clar că Polonia, țările baltice, Republica Cehă, Slovacia, Ungaria, noi membri ai Uniunii Europene, și țările catolice din fosta Iugoslavie (Slovenia, Croația) sunt țări de cultură cvasioccidentală. Toate aceste țări au fost civilizate în Evul Mediu sub influența directă a Bisericii romane și, prin urmare, conform principiilor Revoluției papale. În secolul al XIX-lea, ele au cunoscut *grosso modo* aceleași evoluții democratice ca și

Austro-Ungaria. Problema este că, până nu demult, ele nu au cunoscut şi nu au practicat cu adevărat instituţiile democratice şi liberale, deoarece evoluţia pe care au început-o în acest sens a fost întreruptă în faza embrionară de influenţele succesive ale fascismelor şi comunismelor. În prezent însă căderea Zidului Berlinului şi, recent, intrarea celor mai multe dintre aceste state în Uniunea Europeană fac posibilă desăvârşirea acestui traseu evolutiv odată început spre democraţia liberală şi integrarea în Occident.

— Situaţia Americii Latine este similară, dar evoluţia sa este mai greu de analizat. Ţările care alcătuiesc această regiune a lumii au fost create de Spania sau de Portugalia, dar într-un moment în care acestea din urmă nu cunoscuseră decât patru din cele cinci evenimente. Ele au experimentat, de atunci, revoluţii şi modificări constituţionale în sensul democraţiei liberale, dar cu reuşite sporadice. În afară de aceasta, în multe dintre ele subzistă populaţii numeroase de cultură amerindiană, puţin transformate în profunzime de cultura ţărilor colonizatoare şi care, de altfel, revendică adeseori o identitate autohtonă sau metisată. În sfârşit, una dintre ţările Americii Latine, Cuba, încă mai trăieşte într-un regim comunist, iar regiuni întregi din acest ansamblu sunt guvernate *de facto* de grupuri marxiste, ceea ce face ca aceste regiuni să fie foarte departe de a cunoaşte cultura unui stat de drept. Vom spune deci că America Latină este, deocamdată, apropiată de Occident, fără a fi în interiorul acestuia[100].

— Ţările ortodoxe, Rusia şi Balcanii, care sunt, desigur, în acelaşi timp greceşti, romane şi creştine, nu au cunoscut totuşi Revoluţia papală. Evoluţia pe care am analizat-o a societăţilor creştine occidentale sub influenţa acesteia – şi anume, laicizarea, dezvoltarea statului de drept, raţionalizarea mentalităţilor

– nu a avut loc în aceste ţări în acelaşi ritm şi în acelaşi grad ca în Europa occidentală. Cele mai multe dintre ele au cunoscut, în secolele al XIX-lea şi al XX-lea, revoluţii democratice, dar acestea s-au realizat fie într-o manieră formală, plecând de la modele străine, cum s-a întâmplat în momentul independenţei României în 1878, fie au durat foarte puţin, cum s-a întâmplat în Rusia înainte şi după perioada comunistă[101]. De unde şi dificultăţile pe care le întâmpină democraţia liberală în aceste ţări.

— Cazul Israelului este special, deoarece statutul geopolitic al statului israelian nu poate fi gândit fără examinarea situaţiei generale a evreilor în lume. Evreii care trăiesc în ţările occidentale sunt, evident, occidentali. Ei au jucat, de altfel, un rol capital în promovarea instituţiilor democratice şi liberale începând din secolul al XIX-lea (şi, uneori, mai înainte). Occidentul modern este opera lor în aceeaşi măsură ca şi a creştinilor, pentru că iudaismul, odată cu integrarea sa civică la limita secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea, a conceput relaţia sa cu statul cam tot aşa cum o făceau, în acelaşi moment, creştinii, dar şi pentru că, în mod reciproc, statele occidentale moderne s-au obişnuit să considere Biserica şi Sinagoga cam sub acelaşi aspect, dat fiind că nu exista o dispută serioasă nici cu una şi nici cu cealaltă. Rămâne doar disputa mereu ireconciliabilă care separă şi trebuie să separe puterile spirituală şi lumească. Cu toate acestea, evreii sunt, în această privinţă, în aceeaşi situaţie ca şi creştinii. Dacă este vorba de a face o lume mai bună, mingea este în terenul profeţilor şi al sfinţilor din cele două tradiţii. Şi unii, şi alţii au latitudinea de a vorbi şi de acţiona, din moment ce dau Cezarului ceea ce i se cuvine, sub înfăţişarea sa modernă de democraţie liberală.

Statul Israel pune o problemă specifică. În momentul înfiinţării sale, Israelul a fost o ţară cvasioccidentală, care a creat instituţii similare celor din statele europene în care imigranţii

se născuseră şi trăiseră înainte de imigraţie (Polonia, Germania, Europa centrală, Rusia...). Putem însă să ne întrebăm dacă situaţia nu este pe cale de a evolua. Unii evrei, spre sfârşitul secolului al XIX-lea, au împins voinţa lor de integrare până la a confunda, mai mult sau mai puţin, progresismul occidental cu mesianismul evreiesc. *Shoahul* a arătat limitele acestei poziţii, care era, de exemplu, cea a unui Léon Brunschwicg, şi de care s-au desolidarizat, pe parcurs, numeroşi intelectuali: mesajul spiritual trebuie să se menţină ca atare[102]. De unde o renaştere marcată de iudaism şi refluxul atitudinii de asimilare prin secularizare care fusese tendinţa generală a evreilor occidentali în secolele XIX-XX. De unde şi ispita, din clipa în care există o ţară în întregime evreiască, Israel, de a face din aceasta un „aliyah"*, rupând orice legătură cu ţările de origine. Aceste evoluţii, precum şi o nouă, masivă imigraţie provenind din ţările arabe şi din fosta URSS, au favorizat un anumit tradiţionalism religios care ajunge să repună în discuţie, în Israel, cel puţin sub anumite aspecte, valorile statului de drept laic şi pluralist. De altfel – efect indirect al conflictului israeliano-arab – unii evrei din *diaspora* înşişi se declară, de acum înainte, stingheriţi de statutul lor de cetăţeni ai Europei sau ai Americii[103]. Vor identifica oare evreii iudaismul cu sionismul şi vor şti ei oare să evite transformarea acestuia din urmă într-un naţionalism ordinar? Vor face în aşa fel ca, în viitor, Israelul să rămână un stat de drept de tip occidental sau îşi vor lăsa ţara să evolueze spre

---

* Cuvânt ebraic desemnând imigrarea/ revenirea evreilor pe pământul strămoşesc. Are o semnificaţie mai mult spirituală, întrucât exprimă o latură intimă a credinţei iudaice: niciun evreu nu poate să-şi redobândească identitatea adevărată (naţională şi, în acelaşi timp, religioasă) decât prin *aliyah* (n. tr.).

un nou gen de teocraţie? Religia mozaică şi statutul de popor „ales" vor constitui pentru ei un element de identitate ce va prevala asupra identităţii occidentale, în loc să coexiste cu aceasta? Situaţia geopolitică viitoare a statului Israel în raport cu ţările occidentale depinde de aceste opţiuni filosofice şi religioase.

Lumea arabo-musulmană. – Lumea arabo-musulmană nu are nimic comun cu Occidentul în afară de Biblie[104]. Biblia este, evident, o conexiune importantă. Cu toate acestea, fondatorul islamului a transformat în profunzime etica şi escatologia pe care le-a primit de la iudaism şi de la creştinism. Mai mult, deşi islamul a prins rădăcini, pe un segment însemnat al expansiunii sale, în societăţi care fuseseră greco-romane şi creştine şi care au lăsat o amprentă puternică asupra lui, ar fi greu de susţinut că el a asimilat principiile civismului grec şi pe acelea ale dreptului roman. Este adevărat că filosofia islamică s-a alimentat din filosofia greacă, dar s-a interesat cu precădere de chestiunile metafizice şi mistice ale acesteia, care nu sunt, după părerea noastră, cele care au jucat cel mai important rol pentru constituirea valorilor occidentale moderne[105]. Este, de asemenea, adevărat că arabii au preluat cunoştinţele ştiinţifice ale grecilor şi au contribuit, în mod original, la dezvoltarea ştiinţei între veacurile al IX-lea şi al XII-lea. Nu putem însă decât să constatăm că ştiinţa nu s-a aclimatizat în mod durabil în niciuna dintre societăţile musulmane. Trebuie să fi existat nişte raţiuni profunde ale acestui fapt, ţinând de structura mentalităţilor şi a reprezentărilor despre lume impuse de religie[106]. În sfârşit, islamul nu a cunoscut anumite forme politice ale laicităţii şi ale democraţiei decât în ultimele decenii, ca urmare a dominaţiei geopolitice a Occidentului, iar dezvoltarea actuală a islamismului vădeşte fragilitatea acestor împrumuturi. În consecinţă, şi fără a anticipa evoluţiile

rapide ale perioadei prezente[107], devine clar că există o reală distanță între cultura islamică și cultura occidentală, care ne obligă să plasăm țările arabo-musulmane în afara Occidentului (iată de ce imigrarea masivă, în țările occidentale, a populațiilor musulmane nonaculturalizate pune o problemă majoră).

Celelalte civilizații. – În cele din urmă, sunt exterioare Occidentului țările totalmente străine, până acum câteva decenii, celor cinci evenimente, adică lumile oceanică, africană, indiană, chineză și japoneză, cu condiția că nu vorbim de măsura în care ele au adoptat civilizația tehnică – măsură greu de precizat, după cum am văzut. Este însă adevărat că, în ceea ce privește Sud-Estul asiatic dezvoltat, în special, Japonia, Hong Kongul, Coreea de Sud sau Taiwanul și, deja, multe zone ale Chinei continentale, această adoptare a civilizației tehnice nu prezintă nicio îndoială. Ea este chiar atât de profundă și de reușită, încât aceste societăți – ce depășesc, de acum înainte, Occidentul în multe domenii tehnice și științifice – ilustrează, în mod evident, ceea ce am spus despre universalitatea virtuală a valorilor și a instituțiilor ce au fost elaborate, la origine, de societățile occidentale. Rămân unele bariere culturale invizibile care ne interzic, fără îndoială, să identificăm, pur și simplu, aceste societăți cu Occidentul, în ciuda proximității foarte mari a civilizațiilor materiale, și despre care doar viitorul ne va spune dacă pot fi surmontate.

2. EXTINDEREA FRONTIERELOR. PROBLEMA EDUCAȚIEI

Nu există nimic absolut și nici rigid pe harta pe care am trasat-o adineauri. E o banalitate să afirmi că lumea contemporană este teatrul unor transformări culturale rapide ce se

datorează existenței mijloacelor de comunicare și de transport moderne și mondializării economice. Nu cred totuși că asistăm astăzi la un amestec general al culturilor.

Cultura nu este, în psihismul uman, ceva superficial, un înveliș exterior ce poate fi schimbat așa cum schimbăm hainele. Se știe că ea, cultura, nu „umple" creierul copilului care se naște, ci îl forjează sau îl sculptează, inclusiv în sens fiziologic; că, prin urmare, culturile asimilate în copilărie și în tinerețe sunt indelebile și structurante pentru tot ceea ce urmează ulterior[108]. De aici rezultă că mutațiile culturale adânci nu pot să fie realizate decât prin intermediul unor schimbări în toate registrele *educației:* familial, școlar sau, mai general, social.

Nu este o întâmplare că regiunile pe care le-am identificat drept occidentale chiar sunt occidentale. Aceasta pentru că, în toate aceste țări, a existat un aparat educațional ce i-a format, de-a lungul veacurilor, pe tineri în spiritul idealurilor, valorilor, normelor și instituțiilor Occidentului. Mai întâi și înainte de toate, a fost imensul aparat al Bisericii, acționând, zi de zi, an de an, prin parohie, predică, spovedanie și școală. Mai apoi au fost, adăugându-li-se sau substituindu-li-se, instituțiile implementate, în zorii Epocii Moderne europene, de umanism și de Iluminism, care urmăreau să îi formeze pe tineri în spiritul idealurilor și practicilor științifice și democratice: colegiile, liceele, universitățile de stat. În același timp, spiritul publicului adult era influențat de edituri, presă, de toate expresiile moderne ale vieții culturale. Instituțiile ideologice enumerate mai sus au făurit mentalități care, în schimb, au asigurat perpetuarea instituțiilor înseși, aceste fenomene de „cauzalitate circulară" desfășurându-se într-un timp ce se calculează în decenii și în secole.

De asemenea, nu trebuie să credem că valorile şi instituţiile unei societăţi pot să se făurească de unele singure, doar prin practicile sociale, independent de conştiinţa şi de *logosul* uman. În particular, este fals că relaţiile de piaţă sunt suficiente, prin ele însele şi în mod automat, pentru a construi o cultură comună. Dacă Hayek a avut dreptate să spună că ele constituie prima legătură socială şi, adeseori, singura dintre oamenii aparţinând unor societăţi diferite, el a subestimat, probabil, faptul că această legătură rămâne ocazională şi fragilă atâta vreme cât nu se stabilesc legături de un alt tip, ceea ce reclamă nişte eforturi *sui generis*.

Pentru ca principiile pe care se întemeiază societatea, regulile sale de joc, normele şi valorile sale să fie cu adevărat însuşite, să reziste dubiilor şi transgresiunilor şi să se instaureze durabil, ele trebuie, într-un moment sau în altul, să fie explicitate. Este necesar să „pui punctele pe *i*-uri". Mai mult, trebuie să reliefezi coerenţa şi compatibilitatea acestor principii în cadrul doctrinelor şi ideologiilor (în sensul bun al cuvântului) ce joacă rolul sistemelor de referinţă şi al grilelor de interpretare a lumii. Acesta este rolul producţiilor intelectuale savante pe care îl regăsim în toate civilizaţiile durabile. Chiar dacă nu ating marea masă a populaţiei decât prin numeroase medieri, ele sunt coloana vertebrală a culturii acesteia. Tomismul, de exemplu, deja prestigios în epoca scolastică, apoi bază a învăţământului în seminarele catolice începând din secolul al XVI-lea, a făcut mult pentru difuzarea principiilor civilizaţionale promovate de Revoluţia papală. Programele de agregaţie ale liceelor franceze din Republicile a III-ia şi a IV-a, un fel de corpus doctrinar umanist şi, totodată, pozitivist, au convins generaţii întregi de elite franceze de temeinicia instituţiilor democratice şi liberale şi au stabilit, pentru mult timp înainte, un consens în legătură

cu aceste instituții. Același lucru se întâmplă în toate societățile umane care sunt stabile o lungă perioadă de timp: ele au propria lor „viziune asupra lumii" redactată savant de „înțelepții tribului", difuzată prin educație, structurând în profunzime mentalitățile și comportamentele.

Astfel, o societate are, în fiecare epocă, cultura pentru care a fost educată în trecut și nu poate să adopte o altă cultură nici prin decret și nici prin simpla impregnare.

Dacă aplicăm acest principiu la problema frontierelor Europei, nu putem decât să considerăm drept superficiale și exterioare „criteriile de la Copenhaga", fixate de eurocrați pentru intrarea unor țări noi în Uniunea Europeană[109]. Sunt convins de faptul că unele țări pot să îndeplinească, formal, aceste criterii fără a fi integrabile, în realitate, în Europa, dacă e adevărat că integrarea europeană, așa cum a fost ea gândită și dorită de Părinții fondatori, Monnet, Schuman, De Gasperi sau Adenauer, și continuată mai bine de cincizeci de ani până la Maastricht și mai departe, nu constă doar în cooperarea *aparatelor de stat*, ci în cooperarea mutuală directă *a persoanelor particulare fizice și morale aparținând diferitelor țări ale Uniunii*. La acest nivel, cooperarea nu poate fi fluidă și fără conflicte decât dacă imensa majoritate a persoanelor individuale alcătuind această societate respectă efectiv aceleași „reguli de bună conduită" morale și juridice, fundament al încrederii civile care trebuie să domnească într-o societate integrată. Or, aceste reguli sunt mai numeroase decât acelea pe care le-a introdus în lista sa Consiliul European de la Copenhaga; ele sunt, de altfel, în bună măsură implicite și informale; ele constituie ansamblul culturii care este transmisă prin educația familială, socială și școlară, adică tocmai acele segmente ale realității sociale pe care nu le observă cultura tehnică a diplomaților și a tehnocraților[110].

Prin urmare, dacă o mare parte a lumii nu este nici pe departe de cultură occidentală şi dacă, pe de altă parte, trăsăturile comune ţărilor occidentale prevalează asupra diferenţelor, ne putem întreba dacă nu s-ar cuveni să constituim o *formă politică* comună ţărilor occidentale ce ar corespunde *formei lor culturale* de acum înainte comună – altfel spus, o entitate politică ce ar întruchipa identitatea occidentală şi ar face manifestă locuitorilor săi apartenenţa lor la aceeaşi comunitate. În lumina analizei făcute mai sus, aş susţine, în această privinţă, următoarele teze:

— Reuşita relativă, din aceşti ultimi ani, a Europei Celor Cincisprezece se datorează faptului că toţi membrii săi, cu excepţia Greciei, erau ţări de cultură occidentală. Era suficient să adaugi instituţiilor lor politice, deja foarte apropiate, o suprastructură confederală şi să le modifici un pic legislaţiile naţionale pentru a constitui o entitate geopolitică cât de cât viabilă.

— Ţările musulmane candidate la integrare şi chiar, într-o mare măsură, ţările ortodoxe, ca România şi Bulgaria, nefiind occidentale, integrarea lor riscă să se soldeze cu un eşec care, prin ricoşeu, ar fragiliza toată construcţia europeană anterioară.

— În contextul actual al mondializării şi al „şocului", sau, dacă vreţi, al confruntării civilizaţiilor, este vital să nu se creeze o fractură iremediabilă între părţile europeană şi americană ale ansamblului occidental şi este chiar esenţial ca acesta din urmă să-şi afirme, într-un fel sau altul, unitatea.

— În această privinţă, până în prezent au fost puse în aplicare ori proiectate *două idei bune şi, totodată, false: Uniunea Europeană* şi *Imperiul American*. Ambele înţeleg să răspundă, într-un anume fel, la nevoia de unitate a Occidentului, dar o

fac într-o manieră fundamental greşită: Uniunea Europeană are de gând să se lărgească pe contul ţărilor nonoccidentale, dar nu năzuieşte să se apropie de ţările transatlantice cu care împărtăşeşte aceeaşi cultură; Imperiul American aspiră, într-un fel, la unitatea lumii occidentale în întregul ei, dar sub forma *leadershipului* unei puteri dominante ce îi consideră pe ceilalţi drept sateliţi. Este de notat că acest demers „imperial", în afară de faptul că nu este nicidecum acceptabil pentru occidentalii nonamericani, se contrazice pe sine însuşi, deoarece, dacă această politică ar fi ridicată la rangul de principiu, ea ar face ca Occidentul să regreseze în spatele celui de-al cincilea eveniment care a creat democraţia liberală, în care toţi cetăţenii sunt egali în faţa legii, iar puterea este împărţită în mod democratic. Ceea ce ar fi protejat de către un „Imperiu American" *nu ar mai fi Occidentul.*

— Se cuvine să opunem acestor două idei bune şi false singurul concept exprimând realitatea obiectivă a lucrurilor, acela al unei *Uniuni Occidentale* ce ar reuni Europa occidentală, America de Nord şi celelalte ţări occidentale citate mai sus. Această uniune nu ar trebui să fie un suprastat federal, formulă ale cărei pericole le cunoaştem. Sunt necesare pluralismul şi multipolaritatea. Aceasta ar trebui să fie o confederaţie, adică un spaţiu instituţionalizat de consultare şi de coordonare, o Republică liberă a unor ţări egale în drepturi.

— Eu cred că acest concept este unica soluţie logică pentru problema frontierelor şi a identităţii societăţilor noastre. El ar rezolva, concomitent, problema „frontierelor ultime ale Europei" şi pe aceea a adevăratei/ falsei opoziţii dintre Europa şi Statele Unite. Această Uniune Occidentală ar avea, într-adevăr, o omogenitate culturală obiectivă de netăgăduit, ca urmare a tuturor raţiunilor expuse în eseul de faţă.

E de la sine înțeles că această comunitate nu ar avea nicio atitudine *a priori* ostilă față de celelalte civilizații și țări ale lumii. Ea ar întreține cu acestea relații culturale, economice și chiar strategice, posibile și recomandabile în funcție de împrejurări. Ea nu ar admite însă ca aceste relații să-i bruieze identitatea. Știind ce trebuie să apere și cu cine poate să apere, ea și-ar asuma cu seninătate responsabilitatea de a avea *frontiere*.

Proiectul de a avea frontiere este, prin el însuși, și eu îmi dau seama de acest lucru, *a priori* antipatic pentru mai multă lume. A trasa granițe înseamnă a defini un „interior" pe care, din chiar acest motiv, îl suspectăm că va fi privilegiat, și un „exterior", pe care îl suspectăm că va fi respins. Trebuie să atribuim însă acestor termeni doar semnificația juridico-politică despre care am vorbit.

Țările din „interior" sunt *acelea cu care se exclude absolut orice acțiune de forță și nu se recunosc decât mijloacele de drept* (ceea ce presupune instituții comune pentru rezolvarea conflictelor). Acesta este chiar cazul țărilor occidentale, pe care le-am văzut că au, împreună, aceeași preferință pentru mijloacele de drept și, în mod substanțial, cu toate că nuanțat, același tip de drept.

Țările din „exterior" sunt acelea despre care se știe că prezintă, în raport cu țările din interior, diferențe culturale ce pot să facă imposibilă – mai ales în cazul unei crize internaționale grave – stabilirea unui consens veritabil. În consecință, nu s-ar mai putea spune povești despre constituirea unei societăți integrate împreună cu acestea. Se știe, pentru a vorbi ca Robert Kagan, că împreună cu țările din exterior ne aflăm încă într-o lume „hobbesiană" și nu într-o lume „kantiană". În acest caz, nu pot fi *absolut* excluse folosirea forței, sau, cel puțin, suspendarea cooperării, sau, în general, politicile unilaterale, cu toate

consecințele ce decurg din acest fapt în termeni de diplomație și de apărare. Repet că aceasta nu implică, de la sine, nicio inimiciție și autorizează toate parteneriatele, inclusiv alianțe strategice împotriva unuia sau mai multor adversari comuni. Dar aceasta presupune ca fiecare să-și păstreze suveranitatea.

Anume în acest din urmă sens ar avea frontiere o *Uniune Occidentală*. În interiorul său, ea ar constitui un sistem confederal, desigur, mai puțin centralizat decât acela care se construiește începând de la Maastricht în Uniunea Europeană. Coordonarea sa în materie de apărare ar lua forma unui NATO mai echilibrat, în care contribuțiile financiare ar fi împărțite într-un mod mai echitabil. În exterior, ea ar încerca să aibă atâția parteneri și aliați câți este posibil și, firește, ar face parte din toate organismele internaționale existente și, în primul rând, din ONU. Ea ar respecta toate principiile admise de dreptul internațional, dar ar refuza să „bată în retragere" în fața celorlalte ansambluri geopolitice ale planetei[111].

Propus „pe nepregătite", proiectul politic al constituirii unei Uniuni Occidentale ar părea, în cel mai rău caz, utopic, iar în cel mai bun caz – inutil. Există, într-adevăr, un obstacol politic evident în fața acestei apropieri: America este, în mod clar, mai liberală, Europa, în mod clar, mai social-democrată. Există însă și liberali în Europa (ei sunt chiar din ce în ce mai numeroși), și social-democrați în America. Nu trebuie, evident, să confundăm dezbaterile *ideologice*, care se întâmplă în interiorul democrațiilor liberale occidentale, cu clivajele *civilizaționale*. Organizată conform principiilor democrației liberale, Uniunea Occidentală nu ar presupune deloc o unanimitate ideologică, ci doar un consens în privința regulilor constituționale.

Putem spera că o conștință a identității occidentale și convingerea că se cuvine să întruchipăm această identitate într-o

organizație instituțională nu vor trebui să progreseze odată cu crizele internaționale „calde", când se va dovedi că este în joc însăși supraviețuirea civilizației occidentale.

Dacă o asemenea Uniune ar vedea lumina zilei, ea i-ar aduna, în orice caz, pe occidentali în jurul unei identități întemeiate în mod obiectiv și nu în jurul unor identități clădite pe nisip, ce pot să se năruiască la cel mai mic șoc geopolitic, fie că este vorba de identități perimate, cum sunt vechile naționalisme, ori de identități artificiale, pe care visăm să le creăm lărgind în mod arbitrar Europa la est și la sud. Constituirea țărilor occidentale într-o confederație ar face să se reunească identitatea subiectivă și identitatea obiectivă, demers fundamental sănătos care se află la originea tuturor entităților politice durabile din Istorie. Și, atunci, comunitatea aceasta ar putea să-și considere viitorul și relațiile cu celelalte civilizații într-o manieră mai clară și mai senină.

Concluzie

Ce pot să facă, în realitate, oamenii însufleţiţi de un ideal de pace şi de progres pentru a determina înţelegerea dintre civilizaţiile menite, de acum înainte, să trăiască o istorie unică? Cum poate fi surmontată contradicţia dintre acest cosmopolitism necesar şi ceea ce ştim despre eterogenitatea culturilor? Şi care poate fi, în acest context, locul culturii occidentale?

Am admis mai sus că supravieţuirea populaţiei mondiale nu poate fi, de acum înainte, asigurată fără o modernizare implicând un anumit grad de occidentalizare. Dar am arătat şi acea secvenţă particulară a istoriei ideilor rodul căreia este Occidentul. Or, nimeni nu va pretinde că toate civilizaţiile trebuie să parcurgă exact aceeaşi cale, deoarece aceasta ar însemna că figura omului promovată de Occident reprezintă, în mod exclusiv, totalitatea virtualităţilor umane, ceea ce, evident, nu este adevărat. După cum a arătat cândva Lévi-Strauss[112], fiecare cultură „decupează realul" potrivit categoriilor intelectuale care îi sunt proprii şi explorează faţete ale realităţii umane, sociale şi cosmice ignorate de celelalte culturi. Ea nu ar putea, prin urmare, să dispară fără a se pierde pentru totdeauna o experienţă singulară, care, tot aşa cum diversitatea biologică este vitală pentru evoluţie, poate să se dovedească, în viitor, un atu

vital pentru întreaga omenire. Este probabil ca supraviețuirea pe termen lung a umanității să implice, într-un fel sau altul, conservarea a cât mai multe potențialități umane actualizate de diverse culturi.

Pentru a concilia unitatea și diferențele, nu ne putem încrede în formule astăzi la modă: multiculturalism sau metisaj cultural. Primul este tot atât de absurd ca și un joc în care fiecare jucător ar pretinde să joace după propriile sale reguli. Al doilea, care constă în căutarea „celui mai mare numitor comun", este, prin definiție, reducționist.

Putem conta încă și mai puțin – fapt pe care l-am notat mai sus – numai pe pragmatism. Zadarnică este speranța că schimburile economice, cooperările politice, călătoriile, turismul, migrațiile vor produce, prin ele însele, o viziune comună asupra lumii. Nu există reguli sociale care să nu fie legate de valori profunde, iar dacă acestea din urmă divizează, este naiv să crezi să divizarea va putea fi depășită fără a avea grijă de rezolvarea explicită a acestui conflict subiacent.

Înainte ca Franța sau Germania să se masacreze în războaiele pe care le cunoaștem, a existat un număr considerabil de călători ce vizitaseră cele două țări, au existat francezi germanofili și germani francofili, un Benjamin Constant și o doamnă de Staël, un Humboldt, un Goethe și un Heinrich Heine, fără a mai vorbi de căsătoriile princiare, de cuplurile mixte și, deja, de multiple relații economice. Mii de imigranți germani trăiau în Franța. Și totuși, toată această comunicare practică nu a împiedicat cristalizarea fulgerătoare, în a doua treime a secolului al XIX-lea, a dușmăniilor ațâțate și definitivate de doctrinele naționaliste ce au răzbit la suprafață în doar câțiva ani. Din această stare nu s-a ieșit decât după încercările seculare care au catalizat procesul descris mai sus – și anume, conștientizarea

faptului că existau principii morale şi politice comune mai profunde decât elementele de identitate abuziv invocate de aceste naţionalisme, de unde a rezultat, în cele din urmă, adeziunea sinceră a populaţiilor celor două ţări la democraţia liberală şi la Uniunea Europeană care o întruchipează. De asemenea, cred că mondializarea economică este în stare mai degrabă să exacerbeze problemele născute din eterogenitatea culturilor decât să le rezolve dacă nu este însoţită de dezbateri aprofundate care să atingă filosofia, teologia, arta şi toate registrele spiritului în care se înrădăcinează convingerile intime ale oamenilor.

Este ceea ce numim *dialogul civilizaţiilor*. Dar este important să definim clar acest concept, distingându-l de versiunile sale edulcorate[113].

Trebuie să excludem un dialog ce ar fi conceput ca o *negociere politică*, adică un dialog care ar pleca de la ipoteza că nu poţi ajunge la un acord decât făcând concesii reciproce. Un atare demers riscă să distrugă ce este mai bun în fiecare cultură, elementele de adevăr pe care aceasta le cunoaşte şi care sunt tocmai ceea ce, în interesul general al umanităţii, nu poate fi lăsat să se piardă. Dialogul civilizaţiilor nu ar putea să se supună acestei logici diplomatice, ale cărei roade nu pot fi decât extrem de fragile[114].

Cu toate acestea, nu putem să nu recunoaştem că adevăratul dialog al civilizaţiilor se află încă într-un stadiu incipient. Am să dau două exemple pentru a arăta lucrul acesta şi pentru a determina o percepţie *a contrario* a optimismului arbitrar al celor care cred că între Occident şi ceilalţi nu există decât o „fractură imaginară"[115].

Să lecturăm prezentarea şiismului, realizată de Mohammed-Ali Amir-Moezzi şi Christian Jambet, citată mai sus[116]. Cartea dată, stăpânind şi depăşind erudiţia, ne pune faţă în

față cu sufletul acestei civilizații. Și ce vedem noi? O față a umanității absolut originală. Un monoteism în care un Dumnezeu transcendent se lasă totuși accesat datorită meditațiilor asigurate de imam și de credincioșii săi, însuflețiți de bunăvoință. O estetică și o etică fondate pe pasiunea ezotericului, pe certitudinea că sarea vieții nu este în realitatea aparentă, ci în realitatea ascunsă pe care o dezvăluie inițierea. O ontologie de o profunzime pe care filosofia occidentală a uitat-o de mult. După cum spune Christian Jambet, acolo sunt de găsit niște figuri ale Spiritului absolut a căror dispariție ar face ca umanitatea să-și piardă o parte din substanță.

Și totuși, ce comunicare veritabilă putem să avem cu molalele din Qôm, orașul sfânt din Iran de unde provine ayatollahul Khomeyni, oraș în care teologia șiită încă mai este – și chiar mai mult ca niciodată – studiată și în care este deja format cadrul teocrațiilor islamiste din Iran și de aiurea? Chiar dacă presupunem o totală bună-credință de o parte și de cealaltă, pe ce bază ar putea occidentalii să construiască cu acești oameni o viziune comună asupra lumii? Putem noi oare să agreăm „chietismul" unei escatologii care așteaptă pasiv revenirea lui Mahdi fără a vrea să frământe aluatul istoriei și care nu este totuși atât de chietistă încât să nu se preschimbe, din când în când, în violență fanatică, de neînțeles pentru noi, poate mai puțin prin excesele sale decât prin faptul că nu duce și nu vrea, în mod vădit, să ducă spre nimic din ceea ce este pozitiv din punctul nostru de vedere, adică spre o viață socială pașnică și prosperă? Cum să împaci fascinația ezotericului cu idealul Luminilor și al științei? Putem noi oare să elaborăm o sinteză oarecare între principiile statului de drept și așa-numitul *walâyat al-faqîh*, „puterea juristului", a unui jurist care pretinde că extrage dreptul dintr-o revelație coranică ce nu reprezintă mare lucru

pentru noi şi pe care el o interpretează, în plus, într-o manieră foarte arbitrară? Este de conceput un acord între concepţia noastră a libertăţii ca facultate de a acţiona în lume şi statutul pe care îl dă libertăţii marele filosof şiit din secolul al XVII-lea Mollâ Sadra – şi anume, facultatea de a te înălţa în sferele superioare ale fiinţei prin mistică, dar fără a pune la îndoială nici litera *Šarī'ah* şi nici puterea despotică a Principelui?

Să ne întoarcem privirile spre Asia, cu care Occidentul nu are încă prea multe dispute, întrucât are, deocamdată, prea puţine contacte.

Şi acolo există comori de necontestat. Călătorul simte îndată armonia şi bogăţia societăţii japoneze, iar reuşita Japoniei de şaizeci de ani încoace stupefiază lumea întreagă. Totodată, înţelepciunea budistă şi cea confucianistă, care sunt, în aparenţă, matricea acestor comportamente sociale atât de fecunde, sunt, în viziunea noastră, o enigmă mai mult decât demnă de a fi explorată. Atunci când vizităm templele *zen* din Kyoto, avem, şi în acest caz, certitudinea că am avut de-a face cu o figură a Spiritului absolut.

Ne punem totuşi aceeaşi întrebare: cum să stabilim cu japonezii un mod unic de comunicare, cum să punem la punct un *modus vivendi* care să fie ancorat în principii comune? Cum să conciliem simţul nostru al libertăţii şi simţul lor al ierarhiei şi al grupului, în care, orice s-ar întâmpla, fiecare rămâne „pe locul său"? Cum să faci posibilă convergenţa dintre eforturile occidentalilor care îşi educă sever copiii, apoi, pe măsură ce forţa vitală a acestora creşte, admit şi aşteaptă de la ei un comportament din ce în ce mai autonom, până în punctul în care omul căruia occidentalul îi recunoaşte cea mai mare statură morală este persoana care cutează să sfideze convenţiile pentru a-şi afirma ideea, şi eforturile japonezilor, care îşi lasă copiii

să facă aproape orice, dar, pe măsură ce creşte forţa lor vitală, cer de la ei să renunţe din ce în ce mai mult la autonomie, pentru a-şi îndeplini mai bine datoriile lor sociale, până la punctul în care omul pe care japonezii îl disprețuiesc cel mai tare este acela care nu are destulă putere de caracter pentru a respecta aşa-numitul *giri*, cu toate sacrificiile pe care le implică aceasta, inclusiv moartea voluntară? Cum să faci să accepte aceeaşi regulă de viaţă oameni al căror resort moral este sentimentul vinovăţiei şi oameni al căror resort este sentimentul ruşinii[117]?

În toată topologia culturală a lumii actuale există ziduri de incomprehensiune de acest tip. Pretutindeni, ca şi în cele două cazuri schiţate mai sus, putem constata fie că nu înţelegem, în mod hotărât, cultura Celuilalt, fie că o refuzăm cu o vehemenţă ce creşte pe măsura neînţelegerii, şi acest lucru este mai rău. Situaţia aceasta provoacă temerea că orice schimb economic, orice acord politic între ţări aparţinând unor civilizaţii diferite, chiar reuşit, în aparenţă, este însoţit, în realitate, de neînţelegeri atât de profunde, încât este expus pericolului de a se face ţăndări la prima criză serioasă în care protagoniştii se vor crede ameninţaţi nu în interesele lor, ci în raţiunea lor de a fi. Este tocmai ceea ce conferă cărţii lui Samuel P. Huntington[118], în ciuda criticilor nedrepte care i-au fost adresate, un aspect veridic. În mod sigur, *poate* să existe un şoc al civilizaţiilor.

Pentru ca dialogul să ajungă la altceva decât la procesul-verbal al unui dezacord, bunăvoinţa nu va fi deajuns. Va fi nevoie, de bună seamă, de oameni inspiraţi, care, asemeni autorilor „salturilor" culturale despre care am vorbit în această lucrare, să făurească scheme de gândire noi capabile să depăşească îngustimea punctelor de vedere ale protagoniştilor, făcând dreptate adevărului profund văzut de fiecare dintre ei, oarecum în maniera în care fizica cuantică a depăşit teoriile corpusculară şi

ondulatorie ale luminii, dând dreptate, dintr-un anumit unghi de vedere, şi uneia, şi celeilalte. Poate că vreun geniu va şti, într-o bună zi, să analizeze, de exemplu, viaţa economică într-un asemenea fel, încât să se facă dreptate, *în acelaşi timp*, logicii libertăţii şi a concurenţei, reliefate de Occident, şi logicii traiului în comun şi a consensului, care prevalează în societăţile confuciene.

Dar, pentru ca dialogul să ducă spre aceste universuri noi, el trebuie, într-adevăr, purtat şi, în cadrul său, fiecare trebuie să fie egal cu sine însuşi într-un mod cât se poate de autentic. Tocmai acest „sine însuşi" esenţial al occidentalilor am încercat să îl examinez în aceste pagini.

Note

1. Cf. Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1998; *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporain*, Paris, PUF, 2002.

2. Această lucrare este dezvoltarea unor articole anterioare: „Athènes, Rome, Jérusalem: trois piliers de l'identité européenne", în Philippe Nemo (dir.), *L'Union européenne et les États-nations*, ESCP, 1998; „The invention of Western reason", în B. Brogaard, B. Smith (ed.), *Rationality and Irrationality/ Rationalität und Irrationalität*, Wien, OBV & HTTP, 2001; „La forme de l'Occident". *Cahiers d'épistémologie* du Groupe de recherches en épistémologie comparée, Université du Québec à Montréal, avril 2003; „Union européenne ou „Union occidentale"?", *Sociétal*, nr. 41, trimestrul 3, 2003.

O precizare în legătură cu termenul „Occident". El va desemna aici cultura care este comună Europei de Vest și Americii de Nord. În acest sens, el coincide, cu aproximație, ca extindere, cu noțiunile de „civilizație europeană" și de „creștinătate romană" (nonortodoxă), după cum vom explica amănunțit în eseul de față. Cuvântul „Occident" însă nu a fost întrebuințat întotdeauna în sensul acesta. Problema este că el nu se referă la o localizare absolută, ca „Europa" sau „America", ci are un sens esențialmente relativ, deoarece „apusul" și „răsăritul" alunecă pe Pământul rotund, pe măsură ce schimbăm longitudinea. Astfel, „Occidentul" se definește prin opoziție cu „Orientul", „Vestul" – prin opoziție cu „Estul", dar aceste cupluri nu au, ele însele, un sens decât prin raportare la un meridian pe care istoria l-a deplasat de mai multe ori.

a) Mai întâi, în momentul Cruciadelor, apoi al călătoriei lui Marco Polo, Europa creştină se opune ţărilor „Levantului", adică Orientului arabo-musulman sau Extremului Orient indian şi chinez. Această împărţire este reactivată cu promptitudine în momentul înaintării turcilor în Europa până la porţile Vienei.

b) Marile Descoperiri şi, în particular, descoperirea Americii, modifică această topologie. De acum înainte, se disting o „Lume Nouă" şi o „Lume Veche", iar unii intenţionează să adâncească această delimitare. Nişte oameni politici americani vor vorbi neîntârziat de o „emisferă occidentală", înţelegând prin aceasta continentul american, unde se construiesc adevărata democraţie şi adevărata libertate, în opoziţie cu bătrâna Europă a monarhiilor absolute şi a sistemelor sociale rigide. Or, acest nou Pământ al Făgăduinţei, „sanctuarizat" de doctrina Monroe, este situat la vest de Europa şi, prin urmare, în acest stadiu (aceasta s-a întâmplat însă o singură dată în istoria cuvântului), noţiunea de „Occident" exclude Europa (cf. la acest subiect expozeul lui Carl Schmitt, *Le Nomos de la terre* [1950], cap. IV, § 5, trad. fr., Paris, PUF, 2001, p. 278-291).

c) Această împărţire a Pământului îşi va găsi ecoul paradoxal în ceea ce va afirma, ceva mai târziu, un curent al gândirii europene şi, în special, germane, care va recuza, în acelaşi timp, liberalismul anglo-saxon şi tot ceea ce, în bătrâna Europă însăşi, seamănă foarte mult cu acesta. O tradiţie intelectuală germană veche deja (anterioară chiar lui Luther) respinsese Roma, în dublul sens al Romei păgâne, sursă a dreptului privat şi, prin urmare, a „individualismului", şi al Romei papale, sediu al Antihristului. Ea este agravată de naţionalismul german modern, de la Fichte până la Kulturkampf-ul lui Bismarck, fără a mai vorbi de nazismul care respinge în totalitate atât creştinismul, cât şi societatea de drept. Germanii sunt, în această situaţie, somaţi să se simtă străini „Occidentului" (un „Vest" prea puţin geografic, deoarece înglobează Italia şi Anglia...) şi de a-şi recunoaşte o identitate pur „germanică" şi „nordică". Este clar însă că aceste opţiuni erau ale unei minorităţi a cărei audienţă creşte doar începând din 1914 şi care vine la putere în 1933, ca urmare a ceea ce putem considera un accident al istoriei. Ei încercau să şteargă dintr-o

trăsătură de condei două mii de ani de istorie culturală germană şi să îndepărteze Germania de veritabilul leagăn al civilizaţiei sale. Germanii s-au trezit în 1945 din acest gen de delir colectiv şi atât cancelarul Konrad Adenauer, cât şi principalele partide politice germane, inclusiv SPD, de la faimosul său Congres de la Bad Godesberg din 1959, au reamintit, în mod solemn, rădăcinile creştine şi umaniste ale culturii ţării lor (cf. la acest subiect mărturia şi analizele remarcabile ale lui Friedrich August Hayek, *The Road to Serfdom* [1944], Ark Paperback, 1986; trad. fr., *La route de la servitude*, Paris, Librairie de Médicis, 1946, în special, Introducerea şi capitolul XII).

d) Occidentul este, de asemenea, o noţiune polemică la slavofilii ruşi: este „occidental" tot ceea ce este catolic şi protestant, adică întreaga Europă occidentală, inclusiv Polonia. Această lume este socotită drept materialistă, prozaică şi nu tocmai creştină, şi se cuvine să te protejezi dacă vrei să împiedici coruperea iremediabilă a sufletului Sfintei Rusii (v. ceea ce spunem despre Dostoievski la p. 55-58 / şi la n. 53).

e) În perioada războiului rece, despre „Vest" se vorbeşte, de această dată, cu mai multă plăcere decît despre „Occident", întrucât adversarul este acum „Estul", şi anume, lumea comunistă, care este situată efectiv, cu componentele sale rusă, chineză, indochineză, la est, atât de Europa occidentală, cât şi, *a fortiori*, de America. Acestei lumi comuniste i se opune „lumea liberă" şi apare din nou obişnuinţa de a reuni Europa occidentală şi America de Nord sub veşmântul comun al termenilor „Vest" sau „Occident", lagăr al ţărilor capitaliste şi democratice. De altfel, aceşti „occidentali", în toate crizele geopolitice fierbinţi, manifestă o solidaritate infailibilă în sânul NATO. Cancelarul Willy Brandt a produs impresia unui trădător proslăvind o *Ostpolitik* prea complezentă faţă de Est. Se observă deci că termenii „Occident" şi „Vest" au, în acest context, o semnificaţie atât ideologică, cât şi civilizaţională.

f) În sfârşit, căderea Zidului Berlinului provoacă naşterea unei noi ordini mondiale. Declinul ideologiei marxiste ajunge să suprime sau să reducă drastic opoziţia Est-Vest. Tiermondiştii şi altermondialiştii, succesori ideologici ai marxiştilor, tind să o substituie cu clivajul „Nord-Sud". „Nordul" nu este însă deloc omogen, deoarece el com-

portă, de acum înainte, Japonia și „dragonii" asiatici, în așteptarea Chinei. Dacă e să-l credem pe Samuel P. Huntington, autorul *Șocului civilizațiilor*, liniile de forță geopolitice și strategice reale ale lumii moderne ar fi clivajele de „civilizații", nu de ideologii sau de valori materiale. Termenul „Occident" și-ar regăsi deci întreaga sa pertinență geopolitică. Este mai mult decât urgent să analizăm realitatea culturală profundă pe care el o acoperă.

3. Cf. Moses Finley, *Les anciens Grecs* (1963), Paris, Maspero, 1971; *Les premiers temps de la Grèce* (1970), Paris, Flammarion, col. „Champs", 1990; *L'invention de la politique*, Paris, Flammarion, 1985. „Secolele obscure" sunt astfel denumite întrucât scrierea a dispărut după 1200 î.Hr. Cunoștințele noastre despre Grecia, pentru această perioadă, se mărginesc, practic, la contribuțiile arheologiei. Scrierea va reveni în Grecia în epoca poemelor homerice (la jumătatea și sfârșitul secolului al VIII-lea).

4. Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque* (1962), Paris, PUF, col. „Quadrige", 1992. Cf. François de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, Paris, La Découverte, 1984.

5. Infanterie grea capabilă să curme asalturile cavaleriei. Aceasta din urmă are un spirit aristocratic, întemeiat pe bravură și pe isprăvile individuale. Forța falangei este în coeziunea sa, prin urmare, în disciplină: ea este arma democratică prin excelență, atât pentru că este alcătuită din cetățeni numeroși și cu venituri medii, cât și pentru că cere virtuți care sunt chiar acelea cetățenești, *sophrōsynē*, moderația și acceptarea unei reguli egale pentru toți. „Revoluția hoplitică", înlocuirea cavaleriei cu falanga, are loc tocmai în acest secol – al VII-lea – în care se înființează principalele instituții ale Cetății.

6. Sclavia, subordonarea femeilor, regimurile politice inegalitare, ca tirania sau oligarhia, din vechile cetăți grecești sunt aici obiecții tradiționale. Le putem totuși judeca într-un mod impropriu, căci aceste inegalități și aceste mentalități existau *a fortiori* în societățile precivice. Nu trebuie să comparăm Cetatea greacă cu societățile posterioare, care o vor imita și îi vor perfecționa experiența, ci cu societățile anterioare, de care ea se delimitează și în raport cu care ea inovează. Oricât de puțin numeroși ar fi fost, număr care nu îi

includea pe sclavi, femei și meteci, cetățenii greci trebuie considerați primii *cetățeni* din Istorie.

7. Conform mecanismelor analizate de René Girard. Cf. René Girard, *La violence et le sacré* (1970), Paris, Hachette, col. „Pluriel"; *Le Bouc émissaire* (1982), Paris, Le Livre de poche, col. „Biblio-Essais".

8. Funcție promovată cu hotărâre la Atena prin reformele lui Dracon și Solon, cam între 630 și 600 î.Hr., și, mai general, de reformatorii politici contemporani celor „șapte înțelepți ai Greciei". Cf. Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 46-48.

9. Cf. Samuel Noah Kramer, *L'Histoire commence à Sumer*, Paris, Arthaud, 1986, cap. 5, „Primul Parlament", în care este rezumată o tabletă sumeriană făcând trimitere la o deliberare ce a avut loc în jurul anului 2000 î.Hr. într-o adunare a orașului-stat Uruk. Este vorba acolo de a decide dacă se va accepta plata unui tribut cerut de o putere străină sau dacă se va intra în război cu aceasta. Este deja o deliberare, dar nicidecum o discuție „politică" în sensul unei dezbateri care pune în joc regulile juridice și constituționale pe care este întemeiat statul.

10. Cf. Georges Balandier, *Anthropologie politique* (1967), Paris, PUF, col. „Quadrige", 1991.

11. Dacă vrem să evităm o confuzie supărătoare, este preferabil să nu identificăm cel de-al doilea tip al ordinii gândit de sofiști, *nomos*, ordinea artificială, ordinea prin convenție, cu „cultura". Ordinea căreia aparține aceasta din urmă este, în realitate, un al treilea tip de ordine, distinct de primele două; este o ordine care nu este nici naturală și nici artificială, deoarece este făcută de oameni fără a depinde de intențiile lor. Această ordine „spontană" nu va fi gândită în mod veritabil decât începând din secolul al XVIII-lea și va trebui să revenim la ea ceva mai încolo (v. p. 83 / Ordinea autoorganizată și adversarii ei).

12. Iată de ce Jean-Pierre Vernant, al cărui studiu se referă la secolele VIII-VII (de la timpurile homerice și hesiodice la epoca celor „șapte înțelepți", Thales, Bias, Periandros, Solon...), nu include acest ultim parametru în lista sa. Acesta este, în schimb, obiectul principal al reflecției lui Popper asupra inovației grecești. Cf. Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, t. I, Paris, Le Seuil, 1979.

13. *Politica*, III, 16, 1287 a, l. 19-30.

14. *Politica*, IV, 4, 1292 a, l. 11.

15. *Retorica*, 1354 a-b.

16. Tucidide, *Războiul peloponesiac*, II, 35-47.

17. Cf. Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 49-52.

18. Xenofon, atât de „laconizant" pe cât a fost, pledează și el pentru a concesiona veneticilor toate drepturile civice; el cere să li se dea un protector oficial și argumentează asupra utilității vitale, pentru Atena, de a autoriza prezența activă a străinilor în viața Cetății (Xenofon, *Despre venituri*, cap. II și III). Contemporanii lui Pericle, aceia pe care Karl Popper îi numește (în *La société ouverte et ses ennemis*) „marea generație a societății deschise" – Socrații, Protagoraștii, Gorgiașii, Democriții, Aristofanii –, sunt, probabil, din cauza acestui spirit al universalismului, oamenii cei mai „moderni" ai întregii Antichități. Ei sunt mai ironici, mai eliberați de orice gândire magico-religioasă decât oamenii din majoritatea perioadelor antice – începând de la atenienii din epoca imediat următoare, aceea a declinului democrației, ai cărui martori au fost Platon, Aristotel sau Demostene.

19. Opinie a lui Anaximandru, citată de Simplicius, *Comentariu la* Fizica *lui Aristotel*, 24, 13 (în *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade", 1988).

20. În ceea ce privește științele lumilor indiană și chineză, ele sunt, în orice caz, mai puțin antice decât științele mesopotamiană și egipteană. Pe de altă parte, nimic echivalent promovării grecești a legii naturale și a raționalității nu pare să fi survenit în aceste lumi în epoca antică.

21. Cf. la acest subiect analiza lui Jean Bottéro, „Le „code" de Hammourabi", în *Mésopotamie*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 191-223.

22. Cf. André Pichot, *La naissance de la science*, 2 t., Paris, Gallimard, col. „Folio-Essais", 1991; cf. și Geoffrey e.r. Lloyd, *Les débuts de la science grecque*, 2 t., Paris, La Découverte, 1990.

23. Vezi indispensabila lucrare a lui Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (1948), 2 t., Paris, Le Seuil, 1981.

24. Cf. Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, vol. 1, pp. 147-156.

25. Cf. la acest subiect Geoffrey e.r. Lloyd, *Les débuts de la science grecque*, *op. cit.*, vol. 2, cap. 10.

26. Cf., de exemplu, Rémi Brague, *La voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999. Autorul atribuie Romei, în istoria spirituală și intelectuală a Occidentului, statutul unui simplu intermediar ce a știut să transmită Europei cele două inovații veritabile și substanțiale care sunt revelația creștină și știința greacă. Această prezentare a lucrurilor ni se pare lacunară. Există un aport specific al Romei – și anume, dreptul –, și acest aport este substanțial. Fără el, Occidentul ar fi fost altfel decât este.

27. Ne împrumutăm informațiile din lucrările clasice: Paul-Frédéric Girard, *Manuel élémentaire de droit romain* (1895), reeditat de Jean-Philippe Lévy, Paris, Dalloz, 2003; Robert Villers, *Rome et le droit privé*, Paris, Albin Michel, col. „L'évolution de l'humanité", 1977; Jean Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité*, Paris, Montchrestien, a 3-a ed., 1991; Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Paris, Dalloz, a 4-a ed., 1991.

28. În plan tehnic, a existat o influență anumită a dreptului romano-bizantin asupra dreptului musulman. Litera Coranului și *sunna* primează însă ca substanță în acesta din urmă, iar, pe de altă parte, dreptul roman presupunea un cadru civic pe care nu și l-a procurat teocrația musulmană.

29. Cf. Cicero, *De Officiis*, I, XXX-XXXIII.

30. În special, muzeul Vaticanului, dar și acela al Capitoliului sau al Palatinului.

31. Atribuim deci pe nedrept flamanzilor inventarea portretului; ei nu sunt decât cei care l-au reinventat. A devenit un loc comun raportarea acestei mutații artistice din secolele al XVI-lea și al XVII-lea la succesele sociale crescânde ale „burgheziei" și economiei capitaliste. La fel de bine putem afirma că romanii erau deja, prin unele trăsături și într-o oarecare măsură, burghezi, tot așa cum economia lor era deja, în anumite privințe, capitalistă (vezi, la acest subiect, Yves Renouard, *Les hommes d'affaires italiens au Moyen Âge*, Paris, Armand Colin, 1968; începutul cărții este consacrat economiei antice).

32. Să adăugăm, de altminteri, o piesă curioasă la acest dosar. Se știe că Părinții Bisericii au cheltuit patru secole pentru a construi un

creştinism şi o teologie a Trinităţii. Soluţiile pe care, în cele din urmă, le-au invocat – Dumnezeu este unul în trei „persoane"; Hristos are două naturi, divină şi umană, dar este o unică „persoană" –, au fost date de teologii de limbă latină. Credem că s-a întâmplat aşa tocmai pentru că aceştia dispuneau de noţiunea de „persoană". Grecii nu aveau decât noţiunea de „ipostază", care punea o problemă, deoarece părea să implice faptul că fiecare ipostază era o substanţă, o *ousia*: era dificil, din acel moment, să concepi trei „ipostaze" divine care să nu fie, din această cauză, trei zei diferiţi. Este adevărat că termenul *prosopon* avea, în greacă, acelaşi sens ca şi *persona*, mască-portavoce purtată de actori la teatru pentru a reprezenta un personaj. Trebuie să credem însă că lexemul grec avea mai puţină densitate umană şi socială decât cuvântul latin. *Prosopon* nu era perceput decât ca o mască, iar întrebuinţarea acestui cuvânt pentru a-l desemna pe Tatăl, pe Fiul şi pe Sfântul Duh devenea, prin însuşi acest fapt, suspect de modalism sau de sabelianism (doctrină potrivit căreia aceeaşi fiinţă divină apare în trei „modalităţi" diferite, tot aşa cum un singur actor poate purta, succesiv, mai multe măşti). Or, sabelianismul fusese condamnat de la bun început: Tatăl, Fiul şi Duhul Sfânt au o individualitate ireductibilă. De unde şi interesul pentru cuvântul şi conceptul de „persoană", invocat în formula lui Tertulian: „trei Persoane, o singură substanţă", formulă reluată de alţi Părinţi latini, sfântul Ilarie de Poitiers, Victorin şi sfântul Ambrozie. Se ştie că ortodoxia trinitară a fost, în cele din urmă, fixată de conciliul de la Constantinopol (381) şi că autorii formulelor decisive adoptate la acest conciliu sunt Părinţii Capadocieni, adică nişte greci. Ei însă nu au făcut decât să dea cuvintelor greceşti un sens identic cu acela al cuvintelor latine, utilizate de teologii din partea occidentală a Imperiului. Astfel, fără *egoul* roman, nu există persoane divine creştine. În pofida creştinilor care cred că nu sunt redevabili, în materie de teologie, decât revelaţiei biblice, se pare că ei îşi datorează forma finită a teologiei Trinităţii creaţiilor dreptului privat roman, creaţii care nu au avut doar o influenţă socială, dar şi civilizaţională. Spiritul suflă unde-i este voia.

33. Dintre sutele de observaţii făcute de etnologi la acest subiect, aş prefera să citez aici anecdota povestită în jurnalul său de Jean de

Léry, un calvinist francez care făcea parte, între 1555 şi 1578, din expediţia amiralului Villegaignon în Brazilia. Refugiat de câteva luni printre indienii topinambu din golful Rio, el le învăţase limba şi le câştigase prietenia. Un bătrân topinambu l-a întrebat de ce francezii veneau la ei cu vase grele pentru a încărca lemn din Brazilia. Nu aveau ei oare destul lemn în Europa? Léry a trebuit să explice că şi căpitanii acestor expediţii, odată reîntorşi în Franţa, îşi vindeau caricul de lemn tinctorial negustorilor şi deveneau, în urma acestui fapt, extrem de bogaţi. Indianul, „care nu era deloc greu de cap", l-a întrebat atunci la ce puteau să-i servească aceste bogăţii: oamenii astfel îmbogăţiţi, mult peste nevoile lor personale imediate, nu sfârşesc prin a muri? Lui Léry, care îi lămurea că oamenii bogaţi de la noi îşi transmit averea copiilor sau apropiaţilor pentru a le permite să se lanseze, la rândul lor, în noi întreprinderi, bătrânul topinambu i-a opus acest argument decisiv: vezi tu, noi ne iubim copiii la fel de mult ca şi voi, dar noi credem că pământul, care ne-a hrănit, îi va hrăni la fel de bine şi pe ei şi noi nu le dorim nimic mai mult decât ceea ce el ne-a dat nouă înşine. Indianul nu numai că nu aştepta nimic bun de la această schimbare şi se păzea să nu facă nimic din ceea ce ar fi putut să o provoace, dar se temea să nu survină o catastrofă ireparabilă în urma acestei conduite care se distanţează de cutumă. Probabil că avea dreptate, fiind vorba de viitorul poporului topinambu. Şi dacă ne referim la viitorul omenirii, din care nu putem pretinde că acest popor nu face parte? (cf. Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre de Brésil*, ediţie, prezentare şi note de Jean-Claude Morisot, Genève, Librairie Droz, 1975, pp. 176-178).

34. Lumea greco-romană a avut totuşi un oarecare presentiment al naturii evolutive a vieţii şi a istoriei. Fizicienii stoici aveau deplina conştiinţă a existenţei unor evoluţii geologice (ei remarcaseră, de exemplu, prezenţa fosilelor marine în zonele situate deasupra nivelului mării, prezenţă explicabilă doar prin ipoteza unei transgresiuni a apelor) şi au formulat ipoteza transformismului speciilor vii. Pe de altă parte, începând cu Hesiod, grecii au conştientizat evoluţia istorică (ea este evocată la Herodot, la Platon...). Aceste figuri ale schimbării sunt însă gândite de ei ca faze ale unui proces rămânând esen-

ţialmente ciclic, de exemplu, „Marele An" al pitagoreicilor şi al stoicilor. În acest cadru, orice progres este urmat de o regresiune asemeni fazelor diferite ale unui proces astronomic. Nu există nimic nou, nici sub şi nici deasupra soarelui (despre structura neopitagoreică a timpului, cf. Jérôme Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e Églogue*, Paris, L'Artisan du Livre, 1930). Trebuie citată excepţia aparentă a filosofiei epicuriene şi lucreţiene, pentru care lumea a avut un început, cunoaşte o evoluţie, sau, mai exact, o uzură şi va avea un sfârşit. Această excepţie însă confirmă regula, întrucât, pe de o parte, timpul epicurian, dacă este linear, nu este orientat nici de la *mai puţin* spre *mai mult*, nici de la *rău* spre *bine* (progresul ştiinţelor şi al tehnicilor, reliefat în unele pasaje din cartea a V-ea a tratatului *De rerum natura*, este compensat de regresul pe care îl consituie războaiele), iar, pe de altă parte şi mai ales, există o infinitate de lumi; prin urmare, dacă această lume dispare (cf. Lucreţiu, *De rerum natura*, V, v. 243-246: „Când văd uriaşele membre,/ Părţi ale lumii, ce iarăşi se nasc după ce-s nimicite,/ Asta mă face să ştiu că pământul ori cerul avut-a/ Un început, dar l-aşteaptă şi-o moarte ce fi-va să vină", Lucreţiu, *Poemul naturii*, trad. de D. Murăraşu, Minerva, Bucureşti, 1981, p. 186), aventura cosmologică va continua aiurea în cicluri eterne. În cazul în care corpurile compuse din atomi sunt trecătoare, atomii sunt eterni, tot aşa cum e şi mişcarea lor, care nu a avut un început şi nu va avea un sfârşit (cf. Epicur, *Scrisoare către Herodot*, 43-45).

35. Se ştie că, pentru Nietzsche, morala biblică este responsabilă de faptul că suferinţa a fost percepută, pentru prima dată în Istorie, ca anormală şi, în această calitate, insuportabilă. Prin urmare, Biblia a determinat refuzul „Eternei Reîntoarceri" a vieţii pământeşti, cu răul şi cu binele său amestecate într-un mod inextricabil, destin pe care umanitatea arhaică l-a acceptat mereu cu seninătate. Cu toate acestea, dacă Nietzsche a văzut în inovaţia iudaică un element al regresului civilizaţional, noi credem şi avem de gând să o demonstrăm în cele ce urmează, că ea a fost, dimpotrivă, nervul esenţial al progresului civilizaţiei.

36. Referitor la această distincţie, cf. Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, Londra-New-York, Routledge, 1996, pp. 34-45.

37. Acesta este şi cazul dreptăţii „comutative" (lucrurile schimbate trebuie să aibă o valoare egală), dar şi cazul dreptăţii „distributive" (fiecare trebuie să primească din bunul comun o parte proporţională aportului său). Prima este o egalitate aritmetică (de tipul a=b), a doua este o egalitate geometrică, adică o egalitate de raporturi, o proporţie (de tipul a/b=c/d).

38. Cf. Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhof, 1961, Paris, Le Livre de poche, col. „Biblio-Essais", 1992; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhof, 1974, Paris, Le Livre de poche, col. „Biblio-Essais", 1992. De asemenea, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, Livre de poche, col. „Biblio-Essais", 1994 şi, în *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, Paris, Le Livre de poche, col. „Biblio-Essais", 1995, magnifica discuţie asupra mesianismului (Éd. Biblio-Essais, pp. 89-139).

39. Morala *Predicii de pe Munte* este prezentă deja la profeţi, doar că într-o formă ceva mai puţin explicită. Sfatul de a „da obrazul celui ce-l loveşte" figurează cel puţin de două ori în Vechiul Testament, *Isaia* 50, 6; *Plângerile lui Ieremia* 3, 30.

40. Aceasta este lectura cărţii lui Iov pe care o propunem în lucrarea noastră *Job et l'excès du mal*, ediţie nouă, Paris, Albin Michel, 2001.

41. Levinas scrie, prin urmare, că evreii sunt responsabili... de Shoah. Formulă teribilă şi paradoxală, dar pe care trebuie să o reţinem, explicitând-o în felul următor: evreii nu au făcut, probabil, tot ceea ce ar fi fost posibil pentru ca germanii să nu devină nazişti. Poate că nu au fost destul de generoşi, de prevăzători, nu au combătut suficient lipsurile materiale, nu au discernut mecanismele sociale... Acestei afirmaţii îi putem, desigur, opune necesitatea lucrurilor, destinul. Este tocmai ceea ce recuză etica biblică. Necesitatea nu este niciodată o „finalitate de neacceptat" definitivă pentru morală (aceasta este teza pe care o va susţine Kant în sprijinul ontologiei sale critice: există o necesitate în planul fenomenelor, dar o libertate în planul lucrurilor în sine). Din acest motiv, se poate susţine că etica biblică este sursa metafizică principală şi elementul mereu amplificator al libertăţii umane. Această libertate deschide acţiunii umane un şantier cu perspective permanent reînnoite.

42. F. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, col. „La Pléiade", p. 310.

43. În *De clementia*.

44. Cf. Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 vol., Paris, Éd. P. Lethielleux, 1981. Vezi şi Jean Delumeau, *Histoire du paradis*, vol. 2: *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995. Reamintim că Ioachim de Flora (1140-1202) este un călugăr cistercian care a fondat, la Fiore, în sudul Italiei, propria sa congregaţie eremită. Întemeindu-se pe exegeza celor două Testamente, între care el a arătat „corespondenţele", Ioachim de Flora distingea, în Istorie, trei vârste: aceea a Tatălui, sau a Legii (de la Creaţie până la Întruparea lui Hristos), aceea a Fiului, sau a Credinţei (de la Întruparea lui Hristos până la propriul său timp), şi aceea a Sfântului Duh (a cărui venire era încă viitoare, dar apropiată), în care o Biserică fără dogme, monahală ar guverna omenirea: Vârsta a Treia ar fi, în acest caz, *millennium*.

45. Cf. Harold J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Harvard University Press, 1983; trad. fr. de Raoul Audouin, *Droit et révolution*, Presses de l'Université d'Aix-en-Provence, 2002.

46. Berman, care dezvoltă magnific această teză, îşi recunoaşte predecesorii printre istoricii Evului Mediu, autori care au subliniat cu toţii, chiar dacă într-o măsură diferită, caracterul revoluţionar al reformei gregoriene şi „schimbarea epocală" ce survine între sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul secolului al XIII-lea: Eugen Rosenstock-Huessy, *Die Europäischen Revolutionen* (1931); Gerd Tellenbach, *Libertas: Kirche und Weltordnung in Zeitalter des Investiturstreites* (1936); Marc Bloch, *La Société féodale* (1939); şi mulţi alţi istorici de după al Doilea Război mondial. Berman admite totuşi că această teză nu este acceptată unanim de medievişti.

47. Cf. sfântul Anselm, *L'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-Homme?*, în *L' œuvre de saint Anselme de Cantorbery*, t. 3, introducere, traduceri şi note de Michel Corbin şi Alain Galonnier, Paris, Éditions du Cerf, 1988. Sfântul Anselm era un călugăr italian care s-a alăturat abaţiei Bec în Normandia, unde a fost elevul unui alt italian, Lanfranc, şi unde a devenit el însuşi abate. Atunci când ducele de

Normandia, Guillaume (Wilhelm Cuceritorul), a cucerit Anglia, în 1066, el l-a numit pe Lanfranc arhiepiscop de Canterbury, iar succesorii săi l-au numit pe Anselm în aceeași funcție (să notăm, în treacăt, dimensiunea europeană a acestor parcursuri). Prin scrierile sale și prin rolul său de primat al Angliei, Anselm s-a arătat a fi un foarte mare gânditor și, în același timp, un actor major al Revoluției papale, unul dintre mebrii principali ai „partidei".

48. *Cur Deus homo*?, II, VI.

49. *Cur Deus homo*?, II, XIV: „Un atare bine, atât de vrednic de iubire, poate să fie îndeajuns pentru a plăti datoria pe care o avem în urma păcatelor întregii lumi și poate să facă mai mult și chiar infinit mai mult (*plus potest in infinitum*)."

50. Istoria noțiunii de purgatoriu este complexă. Ea are surse scripturale, dar extrem de ciudate. În secolele al XI-lea și al XII-lea, ea capătă înfățișarea și funcția care îi sunt proprii în teologia modernă și această evoluție se înțelege în contextul transformărilor Bisericii și societății caracteristice acestei epoci. Cf. Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981; col. „Folio-Histoire", 1991. Le Goff situează în jurul anului 1170 doar apariția substantivului „purgatoriu", dar acesta este rezultatul unei reflecții seculare asupra sorții pe care o au sufletele după moarte, reflecție a cărei axă fundamentală este doctrina valorii acțiunii umane pe care o prezentăm aici.

51. Cf. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, Paris, Gallimard, „Bibliothèque de la Pléiade", 1952, pp. 267-287.

52. Hristos nu răspunde acestei diatribe. El surâde și îl îmbrățișează pe Inchizitor. Marele Inchizitor îl lasă pe Iisus să plece, strigându-i: „Să nu mai revii niciodată!"

53. Tema revine constant la Dostoievski, de exemplu, în *Jucătorul*. De această dată, eroul este un tânăr rus, rătăcit într-un oraș balnear renan, în care niște europeni bogați se află la mesele de joc. Tânărul rus, îndrăgostit, își joacă toți banii dintr-odată, căci el așteaptă Totul sau Nimic. Dacă va câștiga, se va îmbogăți enorm și va oferi o viață princiară femeii pe care o iubește. Dacă va pierde, se va sinucide – versiune dostoievskiană a „ruletei rusești". În fața lui stau francezi dezinvolți, englezi ironici și germani serioși. Dincolo de aceste trăsături „naționa-

le", toți acești oameni au în comun faptul de a fi exasperant de prozaici și de a ști să-și numere paralele. Germanii, în special, nu sunt decât niște nevoiași: ei vor sa joace pentru a se distra, dar, pentru a progresa spre fericire, ei nu mizează, în mod fundamental, decât pe disciplină și pe muncă, pe economiile modeste strânse de un meseriaș onest, sporite modest pentru generația următoare, și pe care nici nu se gândesc să le ponteze, în disperare de cauză, la un joc de noroc. În cele din urmă, chiar și englezii, atât de aristocratici în anumite privințe, nu sunt decât niște mic-burghezi în comparație cu rusul, singurul prinț veritabil, singura figură a Spiritului în fața acestor occidentali, care, protestanți sau catolici, sunt niște morocănoși ai omenirii.

54. Islamul, ca și ortodoxia, nu vede decât lucruri lumești în istoric; nimic din ceea ce este sacru nu se întâmplă în Istorie. În a sa *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, Gallimard, col. „Folio-Essais", 1986), Henry Corbin vede o superioritate a islamului în faptul de a valoriza „hieroistoria", adică doar istoria evenimentelor spirituale, nu și pe aceea a evenimentelor care survin în lumea istorică ordinară. Corbin adaugă că nu este uimitor nici faptul că unii comentatori occidentali consideră, adeseori, că filosofia islamică se termină odată cu Averroes; ceea ce se termină în Islam odată cu acest cordoban este filosofia... Occidentului, și, mai exact, a Occidentului târziu, aceea care debutează prin scolastica latină. Prin urmare, potrivit mărturiei unuia dintre cei mai buni cunoscători ai săi, islamul ar fi împărțit între, pe de o parte, atașamentul față de o *Šarī'ah* capabilă să gestioneze dreptul și politica, dar literalist și, în acest sens, veșnic reacționar, incapabil să-și asume progresul, nici pe acela al științelor și nici pe acela al moravurilor, tendință reprezentată în toate statele teocratice din lumea islamică și refuzată pentru prima și singura dată de Turcia kemalistă, care a trebuit, din acest motiv, să-și proclame proximitatea cu Occidentul, și, pe de altă parte, interpretarea simbolică a Coranului, deschisă tuturor devenirilor (întrucât, dacă în islam, după Corbin, „ciclul profeției" este încheiat, cel al interpretării nu este și nu va fi niciodată încheiat), practicată de spiritualii diferitelor șiisme și de sufismul sunit, dar deconectată, în mod dezesperant, de orice politică reală, închinată unei vieți într-o lume mistică paralelă, fundamental imaterială. Să nu

tranşăm aici problema valorii acestei căi spirituale. Să constatăm doar că nu aceasta a fost calea pe care a ales-o Occidentul.

55. Faptul că dreptul roman a fost restudiat în Occident din iniţiativa papei şi potrivit logicii proprii reformelor sale este adeseori uitat sau neglijat de istoricii ideilor, fiindcă, mai târziu, dreptul roman, care este esenţialmente secular şi noncreştin, trebuia să devină, laolaltă cu filosofia politică naturală a lui Aristotel, ea însăşi redescoperită în secolele XII-XIII, o armă împotriva Bisericii şi, îndeosebi, împotriva papalităţii. Trebuie însă să ne ferim să aplicăm secolelor al XII-lea şi al XIII-lea scheme care nu vor fi adevărate decât cu privire la secolul al XIV-lea, în epoca lui William Ockham şi a lui Marsilio da Padova.

56. Cf. Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954.

57. Spiritul ştiinţific al Occidentului nu a datorat nimic esenţial lumii musulmane, proba indirectă fiind faptul că averroismul nu a avut un viitor în islamul însuşi. Societăţile musulmane nu au cunoscut, apoi, aceeaşi dezvoltare a raţionalismului şi a ştiinţei şi nici acelaşi prometeism transformator, caracteristice societăţilor occidentale. Acesta este chiar semnul că în islam domnea un alt spirit. Ceea ce putem citi la acest subiect în literatura antioccidentalistă este slab din punct de vedere intelectual. Întârzierea islamului, în termeni de ştiinţe, de tehnici, de dezvoltare economică s-ar fi datorat „opresiunii", el fiind victima puterilor occidentale, care i-ar fi „blocat", în mod deliberat, dezvoltarea (cf., de exemplu, Sophie Bessis, *L' Occident et les autres*, Paris, La Découverte, 2002, p. 55). Această manieră de a prezenta lucrurile nu este rezonabilă. Dacă islamul ar fi avut în cultura sa toate elementele care permit o dezvoltare endogenă, el s-ar fi dezvoltat şi nu ar fi fost, din acest motiv, colonizat. Dacă rămânea în urmă, colonizarea însăşi i-ar fi îngăduit să recupereze acest handicap, după scenariul care s-a produs în Japonia sau în China. Trebuie deci să credem că, în materie de dezvoltare ştiinţifică şi economică, există o problemă de fond cu islamul însuşi, vreau să spun cu modul de raportare la lume pe care îl implică această religie, cu tipul de societate pe care ea o zămisleşte.

58. Cf. în special *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 1973-1976.

59. Se vor putea consulta, în cartea noastră *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, *op. cit.*, capitolele consacrate unei realităţi pe care o numim „tradiţia democratică şi liberală", în care sunt prezentate amănunţit doctrinele evocate succint în paginile de faţă.

60. Contrar mitului făurit de militanţii «laicismului" *à la française*, ce doreau să păstreze monopolul şcolar pentru a juca un renghi instituţiilor de învăţământ ale Bisericii, dar dând astfel naştere doar unui bastard, pe la spatele Republicii, Revoluţia franceză a tins către pluralismul şcolar, argumentat formal în scrierile lui Mirabeau, Talleyrand, Condorcet sau Daunou. Napoleon I, preluând o idee a lui Ludovic XIV, a creat (cu titlu de „Universitate a Franţei") sistemul de educaţie naţional şi monopolul lui. Educaţia naţională este, prin urmare, un concept absolutist, nonrevoluţionar. Cf. articolul nostru: „Les idéologies et le libéralisme", în *Cahiers*, nr. 14, de la Seminarul CREPHE-CREA „Histoire du libéralisme en Europe", septembrie 2003, ESCP-EAP.

61. Cf. Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, col. „Champs".

62. Cf. scrierile lui Pieter de la Court.

63. Falloux însuşi era un legitimist, dar a fost susţinut de orleaniştii care pregătiseră legea pe timpul monarhiei din Iulie.

64. Nimic nu poate fi considerat, principial, ca fiind la adăpost de critică. Nu există dogmă, adevăruri „sacre", intangibile, pe care să nu ai dreptul să le examinezi şi să le pui în discuţie. În schimb, dat fiind faptul că ceea ce face ca libertatea de a gândi să fie fecundă nu este actul liber al gânditorului în sine, ci confruntarea diverselor ipoteze în spaţiul public, exercitarea rodnică a libertăţii de a gândi de către un cetăţean are drept condiţie *sine qua non* recunoaşterea aceleiaşi libertăţi de gândire şi celorlalţi cetăţeni. În alţi termeni, trebuie să existe o adeziune fără rezerve la regulile însele ale pluralismului, la deontologa presei, la regulile dezbaterii academice, la regulile dezbaterii publice în general. Aceasta exclude, prin urmare, ca o persoană oarecare, pentru a face să prevaleze un adevăr, să poată să conteze pe vreo formă anume de coerciţie statală. Mişcarea *„politically correct"*, care a bântuit universităţile americane, era, în această privinţă, un

grav regres al civilizației. Tot așa cum a fost și legea din 13 iulie 1990, născocită în Franța de deputatul comunist Gayssot pentru a pedepsi cu sancțiuni penale exprimarea oricărei opinii în legătură cu genocidul evreilor de către naziști în timpul celui de-Al Doilea Război Mondial ce ar fi câtuși de puțin în dezacord cu versiunea admisă în mod curent („Vor fi pedepsiți... cei care vor contesta... existența uneia sau mai multor crime împotriva umanității, așa cum sunt ele definite în articolul 6 al statutului tribunalului militar internațional, anexat la acordul de la Londra din 8 august 1945, crime ce au fost comise fie de către membrii unei organizații declarate criminale în baza articolului 9 al statutului sus-amintit, fie de către o persoană recunoscută vinovată de atare crime de o jurisdicție franceză sau internațională"). În ciuda opoziției dreptei, această lege a fost votată de Adunarea națională și respinsă de Senat. Ea a fost criticată de numeroși istorici, precum Madeleine Rebérioux, François Furet sau François Bédarida. Legea Gayssot, în realitate, nu limitează interdicția de exprimare a anumitor gânduri la ceea ce ar putea tulbura *în practică* ordinea publică, ci interzice exprimarea anumitor opinii *ca atare* („cei care vor contesta..."). Cu alte cuvinte, ea instituie o dogmă de stat. Caracterul partizan și nonsensul științific al acestei dogme se percepe foarte bine *a contrario*, datorită faptului că legea nu face pasibilă de sancțiune penală subestimarea crimelor comuniste, care au avut marele noroc de a nu fi vizate de acordul de la Londra, semnat și de sovietici. Un raport de forțe devine, astfel, normă a adevărului. Pe de altă parte, este fără precedent faptul că judecățile tribunalelor sunt date drept criteriu al adevărului științific. Aceleași rezerve pot fi exprimate și în legătură cu legile actualmente discutate, sau proiectate, privitor la secte, homofobie, islamofobie etc. – pe scurt, tot ceea ce nu place opiniei dominante sau, mai exact, opiniei categoriilor dominante actuale. Existența acestor cenzuri nu are sens decât dacă se crede că întregul adevăr științific posibil privitor la homosexualitate, la islam și la alte subiecte dezbătute este, de acum înainte, disponibil în totalitate și că tezele ce prevalează actualmente în legătură cu ele nu vor fi niciodată modificate de progresul cunoștințelor. Acest dispozitiv represiv se reduce la identificarea punctelor de vedere ale clasei politice aflate la

putere – foarte fragile totuşi, întrucât sunt inspirate, în mod esenţial, de modă şi de mass-media – cu un fel de Ştiinţă Absolută. Aş prefera să mi se spună în ce constă, exceptând rugurile, diferenţa dintre acest dispozitiv penal „modern" şi Inchiziţie (faţă de care manifestăm totuşi ura). Analiza tristei regresiuni a spiritului iluminist în Franţa, un simptom şi, totodată, o cauză a căreia o reprezintă aceste legi de cenzură, depăşeşte însă obiectivul prezentului eseu.

65. Să ne amintim că sfântul Benedict era un funcţionar roman antic, format în spiritul „civic" al practicilor politice şi administrative încă vii în acea epocă în ocârmuirea municipală a Romei. Când şi-a creat mănăstirea şi i-a dat o „Regulă", el a transpus foarte firesc în aceasta spiritul instituţiilor romane. Istoria a vrut ca *Regula* sa să fie extinsă, prin decizia unui conciliu de pe vremea lui Ludovic cel Pios (începutul secolului al IX-lea), la ansamblul mănăstirilor din Occidentul latin. Astfel, înainte ca statul să se şubrezească sub acţiunea forţelor centrifuge şi anticivice ale feudalităţii, un antidot fusese administrat unui segment dominant al instituţiilor medievale.

66. Şi în acest caz, modelul „republican" al capitulilor de canonici care alegeau episcopul şi administrau dioceza a devenit universal în urma unei decizii a lui Ludovic cel Pios.

67. *Liga* „monarhomahilor" – episod uitat şi defăimat de istoria Franţei – constituie prima revoluţie cu intenţie republicană ce a văzut lumina zilei în această ţară. Nu trebuie să uităm că primele baricade şi prima „Comună din Paris" au fost instalate sub conducerea unor călugări fluturând cruci în aer... Dar în Franţa, istoria a fost travestită şi s-a ajuns să se impună ideea că tot ce este catolic este regalist şi reacţionar.

68. Cf. Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, *op. cit.*

69. Sfântul Augustin, *De Civitate Dei*, XIX, 26.

70. Ioan, XVIII, 37.

71. Însă nu doar din acesta. Există şi catolici republicani, ca membrii acelei Ligi evocate mai sus (n. 67).

72. Aici se află raţiunea, pe care o căutam adineauri, a fragilităţii şi a nedăinuirii democraţiilor antice pe termen lung. Oamenii care

au creat regatele elenistice, apoi Imperiul Roman au căpătat puteri atât de mari, încât populaţiile încă foarte superstiţioase le-au atribuit puteri supranaturale, i-au perceput ca pe favoriţi ai Sorţii, au făcut din ei eroi, apoi, într-o manieră irezistibilă, zei. Republica romană a pierit din cauza creşterii puterii generalilor seduşi de modelul monarhiei sacre orientale şi cărora propriile lor trupe nu le cereau decât să îmbrace acest veşmânt. Cultul imperial îşi are izvoarele în Orient chiar înainte de instaurarea Imperiului. August, ajutat de Vergiliu, l-a instituţionalizat. Creştinismul a fost atât de persecutat la începuturile sale tocmai pentru că refuza cu încăpăţânare cultul imperial. De îndată ce împăraţii s-au convertit, aceasta a însemnat, virtual, sfârşitul puterii lor sacre. Observăm cum apare „augustinismul politic", care a eşuat în Orient, dar a triumfat în Occident, profitând de ruina Imperiului Roman, înlocuit de micile regate creştine, mai sensibile la autoritatea morală a Bisericii. Odată ce au eşuat, la rândul lor, intenţia Imperiului Carolingian, apoi a Imperiului Romano-German de a îmblânzi Biserica, terenul s-a degajat în Occident pentru un dualism fecund al celor „două Spade", o desacralizare a statului şi, în perspectivă, instaurarea democraţiilor moderne.

73. Dincolo de scurta experienţă a celei de-a II-a Republici, primul om politic francez care a organizat alegeri adevărate cu sufragiu universal, cu o mulţime de candidaţi, cu libertatea de exprimare şi de campanie electorală, cu o numărare onestă a voturilor din urnă, este, în 1871, orleanistul Adolphe Thiers, cel pe care partidele „roşii" îl detestă, deoarece a reprimat Comuna după ce a fost ministrul unui rege „burghez". El a obţinut totuşi, de mai multe ori, aprobarea explicită a poporului în urma alegerilor. Antidemocratismul funciar al marxiştilor se regăseşte până în zilele noastre în comportamentul sindicatelor, care, atunci când rezultatul unor alegeri le este defavorabil, îl repun, în mod sistematic, în discuţie printr-un „al treilea tur social".

74. Vezi cartea noastră *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 656-666.

75. Ideea aceasta că dezvoltarea economică este veritabila alternativă la războiul intern şi extern fusese totuşi deja exprimată în termeni direcţi de Xenofon (cf. cartea noastră *Histoire des idées*

politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge, op. cit., p. 184-187). Încă o idee „modernă" a anticilor care a fost acoperită de valul barbar.

76. Pierre Nicole, *De l'éducation d'un prince*, citat de Gilbert Faccarello, „Les fondements de l'économie politique libérale: Pierre de Boisguilbert", *în* Alin Béraut şi Gilbert Faccarello (dir.), *Nouvelle histoire de la pensée économique*, vol. 1, Paris, La Découverte, 1992.

77. În Franţa, ele sunt precizate de „Ideologii" Jean-Baptiste Say, Destutt de Tracy şi Dupont de Nemours, apoi de „Şcoala de la Paris", cuprinzând nume pe nedrept uitate în zilele noastre: Charles Comte, Charles Dunoyer, Charles Coquelin, Adolphe Blanqui (întemeietor, în treacăt fie spus, împreună cu mentorul său Jean-Baptiste Say şi cu industriaşul Vital-Roux, al Şcolii superioare de comerţ din Paris, actualmente ESCP-EAP, prima şcoală de acest gen din Europa, creată în 1819 şi având vocaţia cu adevărat profetică de a servi de noviciat, ce şi-a furnizat cadrele *industrialismului european*, care putea, în sfârşit, să progreseze după încheierea războaielor napoleoniene şi revenirea păcii în Europa), Frédéric Bastiat, Paul Leroy-Beaulieu şi autorii acelei extraordinare întreprinderi care a fost Jurnalul economiştilor (*Le Journal des économistes*). În Austria, aceleaşi teme sunt dezvoltate de şcoala austriacă de economie, odată cu Carl Menger, unul dintre fondatorii marginalismului, Eugen von Böhm-Bawerk, Friedrich von Wieser, Ludwig von Mises, Friedrich August Hayek. În Italia, trebuie citaţi cel puţin Vilfredo Pareto, Luigi Einaudi şi Bruno Leoni. În Germania, John Prince Smith, Eugen Richter, Walter Eucken sau Alfred Müller-Armack. Toată lumea cunoaşte şi rolul jucat de economiştii anglo-saxoni din secolele al XIX-lea şi al XX-lea, de la Jevons la Sidgwick, Marshall, Fischer sau Pigou.

78. Modelul fusese, anterior, obiectul unor cercetări îndelungate. Teoreticienii importanţi pe care îi putem cita în acest context fac parte din ceea ce un comentator al lui Hayek, Norman Barry, a numit „tradiţia ordinii spontane": Mandeville, Hume, Smith, Burke. Este regretabil faptul că nu i-a adăugat în această listă pe economiştii francezi amintiţi mai sus, de la Boisguilbert la Turgot şi la Say, care au înţeles, fără îndoială, principiul „mâinii invizibile" la fel de bine ca şi Smith; Norman Barry ar fi putut să-l pomenească şi pe Kant şi

pe Wilhelm von Humboldt, care s-au apropiat, deopotrivă, de acest concept. Contribuţiile epistemologice majore la înţelegerea modelului sunt însă, în secolul al XIX-lea, acelea ale lui John Stuart Mill, Herbert Spencer şi Carl Menger, iar în secolul al XX-lea, ale lui Ludwig von Mises, Michaël Polanyi (cf., în particular, Michaël Polanyi, *La logique de la liberté*, Paris, PUF, 1989) şi Friedrich August Hayek. Despre noţiunea de „sistem autoorganizat", cf. şi Jean-Pierre Dupuy, *Ordres et désordres*, Paris, Le Seuil, 1979; Jean-Pierre Dupuy şi Paul Dumouchel (dir.), *L' autoorganisation, de la physique au politique*, colocviu de la Cerisy-la-Salle, Paris, Le Seuil, 1983; Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, Paris, Le Seuil, 1979.

79. Despre opoziţiile *physis / nomos* a sofiştilor, *jus naturale / jus positivum* a juriştilor, cf. cartea noastră *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 72-79, 297-299, 331-338.

80. Aceasta este teza faimoasei cărţi a lui Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis* (1946), *op. cit.*

81. Istoria politică a ţărilor occidentale din ultimele două secole oferă, în această privinţă, toate scenariile posibile. Când dreapta a fost aliata democraţiilor liberale pentru a lupta împotriva revoluţionarilor de stânga (anume aşa au fost înăbuşite revoltele comuniste în Germania şi în Franţa în jurul anului 1920 şi în 1945-1947), când stânga s-a aliat cu democraţiile liberale împotriva reacţionarilor, partizani ai unei reîntoarceri la orânduirea feudală şi clericală (acest scenariu a predominat în Germania şi în Italia în secolul al XIX-lea), când, în sfârşit, a avut loc o alianţă a dreptei şi a stângii împotriva democraţiilor liberale, aşa cum s-a întâmplat în mişcarea boulangistă franceză ce i-a unit, în 1889, sub autoritatea unui cezarist, pe socialiştii marxişti şi pe regalişti pentru a doborî regimul republican liberal fondat de orleanişti şi de liderii republicani moderaţi Gambetta şi Ferry. Acest du-te-vino între extrema dreaptă şi extrema stângă va deveni, ca urmare, o constantă a vieţii politice europene interbelice, în frunte cu Mussolini însuşi, apoi cu Marcel Déat, Jacques Doriot, Henri de Man, care au fost lideri social-comunişti înainte de a deveni lideri ai fascismului sau ai nazismului. Chiar şi în zilele noastre, vedem alianţa „roşie-neagră" în Rusia şi în Serbia, dar şi reconcilierea

unei părți bune a dreptei și a stângii franceze în antiamericanism, adică în detestarea democrației liberale.

82. După cum a arătat-o atât de bine Hannah Arendt în *Les origines du totalitarisme.*

83. Prima actualizare a acestei posibilități avea să fie construcția europeană, care le-a permis oamenilor să se recunoască drept concetățeni și meniți aceluiași destin solidar, deși cel mult o generație în urmă ei se purtau ca niște dușmani de neîmpăcat. Vom evoca, în p. 114-118, o altă actualizare considerabilă, optimizată, a aceleiași posibilități.

84. Cf. Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

85. Vezi cartea noastră *Société de droit selon F. A. Hayek*, Paris, PUF, 1988, pp. 285-319, cu referințe.

86. Cf. Friedrich August Hayek, *Knowledge, Evolution and Society*, Londra, Adam Smith Institute, 1983, p. 45.

87. Îmi permit să fac o trimitere, pentru această demonstrație crucială a lui Hayek, la prezentarea pe care i-am făcut-o în „La théorie hayékienne de l'auto-organisation du marché (la „main invisible")", în *Cahiers d'économie politique*, nr. 43, L'Harmattan, 2002. Acest text este disponibil pe site-ul Centrului de cercetări în filosofia economică, http://www.escp-eap.net/fr/faculty_research/crephe/.

88. *L' Occident et les autres*, *op. cit.*, pp. 23-27.

89. Jean-Marie POURSIN, *La population mondiale*, Paris, Le Seuil, 1971.

90. Mulți admit progresul economic, tehnologic și demografic al Occidentului, al cărui tablou a fost zugrăvit în capitolul acesta și în capitolul precedent, dar neagă că această înaintare comportă primejdii, inclusiv din punctul de vedere al evoluției speciei umane. Nu face oare posibil progresul științific fenomene care, prin ele însele, ar putea anula toate progresele speciei, cum ar fi bomba atomică și propagarea ei, aventurismul manipulărilor genetice, încălzirea planetei, poluarea industrială generalizată, epuizarea spațiilor naturale sub presiunea demografică și urbană etc.? În lipsa unor răspunsuri clare la aceste întrebări, putem risca un răspuns de principiu: la aceste întrebări nu se va răspunde, în orice caz, prin *mai puțină* știință, adică printr-o

pretinsă revenire la atitudini mai puțin „prometeice", la înțelepciunea indienilor topinambu, la „pactul cu natura" pe care l-ar fi încheiat societățile tradiționale și pe care l-a anulat lumea industrială. Doar tehnica poate rezolva problemele puse de tehnică și aceasta e chiar ceea ce a făcut ea în trecutul cunoscut al speciei. Or, progresele tehnicii se explică prin diviziunea și specializarea științei. Tot ceea ce ar putea să semene nemijlocit cu un socialism mondial ar îndepărta, prin urmare, perspectiva de a găsi soluții pentru noile probleme evocate.

91. Cf. Jean Baechler, *Esquisse d'une histoire universelle*, Paris, Fayard, 2002, pp. 9-11. Nu sunt de acord decât într-o singură privință cu această carte atât de densă și care dă atât de mult de gândit. Se creează impresia că, pentru Baechler, tot ce se întâmplă în istorie, fie că este vorba de rutină sau de apariția noului, nu rezultă decât din întrunirea fortuită a anumitor condiții obiective, de exemplu, din existența structurilor geopolitice monopoliste sau oligopoliste, ori din cutare sau cutare stratificare socială, din prezența sau absența anumitor resurse naturale și niciodată sau aproape niciodată din *gândirea* oamenilor. Ca și cum evoluția societăților umane a fost, aidoma societăților din regnurile mineral, vegetal și animal, doar rodul întâmplării și al necesității. Anume în acest fel Baechler recunoaște rolul particular pe care l-a jucat Europa în apariția modernității, fiind încredințat că ea nu a datorat acest privilegiu decât unei acumulări a singularităților obiective (de exemplu, faptul că în Europa nu a existat un imperiu asemeni celor care au fost în China sau în Mesopotamia, dar a existat, în schimb, o „politie oligopolară"). Concepția despre istorie a lui Baechler rămâne apropiată, în acest sens, de aceea a lui Lévi-Strauss și a altor structuraliști, pentru care gândirea nu este decât un epifenomen ce însoțește și interpretează emergența lucrurilor, și nu ceea ce, într-un fel sau altul, o provoacă. Corolarul este că orice societate care se află în condiții structurale identice este capabilă să producă aceleași emergențe civilizaționale. Nu o putem crede, în ceea ce ne privește. Chiar dacă nu este adevărat că oamenii pot „face" istoria în sensul unei fabricări artificialiste, credem – tocmai în lumina celor observate în cazul „morfogenezei" Occidentului – că gândirea și imaginația lor creatoare joacă totuși, în Istorie, un rol esențial. Istoria

este, cel puțin în parte, operă a spiritului (nu iau acest cuvânt într-un sens mistic, ca și cum ar fi vorba de o entitate misterioasă și incognoscibilă, dar în sensul în care îl folosește Bergson în *L'evolution creatrice* și în *Les deux sources de la morale et de la religion*). Problemele respective de metodologie și de filosofie a istoriei ar necesita însă dezvoltări speciale care nu-și pot avea locul în acest mic volum.

92. Colonizarea Africii, de exemplu, nu a fost cauzată numai de o *hybris* a dominării politico-militare, nici de interesul exclusiv economic (pare demonstrat astăzi faptul că această colonizare a adus puterilor europene mai multe prejudicii decât profituri) și, în sfârșit, trebuie să o admitem, nici numai de grija generoasă a europenilor de a aduce civilizația unor populații înapoiate (potrivit ideologiei lui Jules Ferry). Este adevărat că fiecare dintre aceste motivații a jucat un anumit rol, dar rațiunea principală este alta. Această rațiune, credem noi, este rivalitatea mutuală a națiunilor europene. Pentru fiecare dintre ele era nu numai util, dar și vital să limiteze achizițiile coloniale ale țărilor rivale. Franța, Anglia, Germania, Belgia, Portugalia sau Italia nu puteau să îngăduie ca una dintre ele să pună stăpânire pe o prea mare parte a continentului. Prin colonizarea Africii înțeleg marea colonizare decisivă, care a izbutit să ocupe întregul continent în aproximativ treizeci de ani, de la 1880 la 1914, ea fiind rezultatul unei dinamici interne a Europei. Aceasta din urmă se pregătea să se nimicească în marele „război civil european" de la 1914-1945. Posesiunea bazelor africane, a rezervelor de materie primă, a porturilor și a depozitelor de cărbune în diferitele mări ce împrejmuiau continentul african a fost adevăratul mobil care a determinat deciziile guvernelor în această perioadă în materie de politică colonială (cf., la acest subiect, Henri Wesseling, *Le partage de l'Afrique, 1880-1914*, Paris, Denoël, 1996). Firește, războiul e vechi de când lumea, iar această rivalitate între statele europene nu este aici noutatea absolută. Elementul semnificativ este că, în această politică de echilibru și de *containment* reciproc a țărilor europene, rezistența societăților africane nu era luată în considerație, deoarece, pentru a stăpâni o țară africană, era suficient... să mergi acolo cu câteva canoniere, cu câteva pușți și cu logistica. E de la sine înțeles că, în cazul în care ar fi fost necesară, în cadrul unei strategii de prezență

africană, trimiterea a câteva sute de mii de oameni, dimpreună cu elita armatei şi cu cvasitotalitatea bugetelor militare, nu s-ar fi comis niciodată prostia de a irosi toate aceste resurse pe malurile fluviilor Congo sau Ubangi, în timp ce Neamţul (sau Franţuzul) era la Maas (sau Meuse). Occidentul, de altfel, nu s-a încumetat niciodată să facă investiţiile grele care ar fi fost trebuincioase pentru a supune în întregime nişte ţări mai îndepărtate şi mai bine apărate, ca Japonia sau China. Să conchidem că *singurul element decisiv în această afacere a fost decalajul de dezvoltare dintre societăţile occidentale şi societăţile africane*. Or, acest decalaj nu este, în sine, „greşeala" nimănui. El este rezultatul unui proces colectiv multisecular, de care niciun actor individual nu este responsabil şi pe care nimeni, în mod deliberat, nu şi l-a dorit şi nici nu l-a înţeles înainte ca el să se fi încheiat. Prin urmare, acuzaţiile de „cultură a supremaţiei" şi alte interpretări psihologizante sunt, în acest context, nonsensuri ştiinţifice.

93. Cf., de exemplu, René Grousset, *Histoire de la Chine* (1942), Paris, Payot, 2000.

94. Deepak Lal (Professor of International Development Studies, University of California at Los Angeles [UCLA]), „Does modernization require westernization?", *The Independent Review*, vol. V, nr. 1, vara 2000.

95. Vezi şi Tu Weiming, „Implications of the rise of „Confucian" East Asia", *în* Schmuel N. Eisenstadt (ed.), *Multiple Modernities*, New Brunswick, New Jersey, Transaction Publishers, 2002. Pentru acest autor, profesor de studii chineze la Harvard, valorile „confuciene" sunt la fel de universale ca şi valorile iluminismului occidental: ele întruchipează aspecte ale naturii umane neglijate sau uitate de acesta din urmă, dar existând realmente în toţi oamenii, inclusiv în Occident: simţul grupului, al familiei, al ierarhiei, al datoriei, acceptarea autorităţii binefăcătoare a statului şi alte câteva. Vitalitatea extraordinară a societăţilor din Sud-Estul asiatic de vreo câteva decenii încoace s-ar explica tocmai prin faptul că, posedând, prin tradiţie, aceste valori confuciene şi învăţând de la Occident alte valori, ele ar fi găsit secretul cum să le pună în acord, într-o anumită măsură, prin mijlocirea unei sinteze originale a cărei fecunditate, în momentul de faţă,

nu poate fi decât constatată. Tu Weiming sugerează chiar că această sinteză ar putea fi capabilă să împiedice, în Asia, dezagregarea socială pe care o constatăm (potrivit autorului) în Europa și în America și să gestioneze problema industrializării excesive și a hiperdezvoltării poluante mai bine decât o fac valorile și instituțiile de tip occidental.

96. Cf. Ronald F. Inglehart, „Choc des civilisations ou modernisation culturelle du monde?", *Le Débat*, Paris, nr. 105, mai-august 1999.

97. Cf. Hernando de Soto, *The Mystery of Capital*, New York, Basic Books, 2000.

98. Vezi cartea noastră *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains, op. cit.*, pp. 378-381.

99. Cu un semn de întrebare în cazul Africii de Sud.

100. Antilele franceze din timpul sclavagismului nu îndeplineau nici ele, desigur, toate criteriile de apartenență la Occident. Din fericire pentru ele, spre deosebire de Haiti și de coloniile spaniole și engleze din regiune, Antilele nu și-au dobândit niciodată independența față de metropolă. Grație acestui fapt, ele au cunoscut și suportat – chiar cu prețul unor violente tensiuni locale – toate reformele ce transformau încetul cu încetul Franța, începând cu crearea Republicii, care a suprimat, pe aceste insule, sclavagismul. Câteva secole de predică creștină, urmate de un secol și jumătate de școli ale Republicii, i-au preschimbat pe negrii veniți din Africa în occidentali sută la sută, spre necazul independentiștilor și autonomiștilor locali ce ar fi preferat să se recunoască mai curând într-o identitate „caraibă", prezentată ca mai profundă decât identitatea lor de francezi. Să ne dorim ca ei să nu reușească niciodată să-și impună viziunile, în care parametrii rasiali predomină asupra celor culturali.

Încă o remarcă în legătură cu un alt caz-limită instructiv pentru teza noastră. Canada franceză era, în 1763, după înfrângerea armatelor lui Ludovic XV, o societate a Vechiului Regim. Nu este o nesăbuință să credem că, lăsată pe cont propriu, ea ar fi putut deveni ceva de genul unei țări din America Latină. Or, astăzi, canadienii francezi sunt, evident, niște „occidentali" în sensul deplin al cuvântului, într-un mod exemplar democratici și situați în fruntea economiei și a științei moderne. Aceasta pentru că au trăit cel de-al cincilea eveni-

ment. Dacă l-au trăit, în mare, ca pe un ecou al evoluțiilor religioase, ideologice, politice și sociale care aveau loc în Franța și, pe de altă parte, prin propriile lor reflecții și inițiative politice și sociale, au făcut-o împreună cu englezii și, în bună și deloc neglijabilă parte, grație acestora din urmă. Trebuie să recunoaștem englezilor meritul de a fi aplicat, chiar dacă forțat și, desigur, cam tardiv – dar, odată ce au fost luate deciziile necesare începând din 1867, de bunăvoie și completamente –, supușilor francofoni principiile democratice și liberale pe care le aplicau lor înșiși. În prezent, instituțiile canadiene sunt un model nedepășit și, probabil, neegalat (excepțând Belgia și Elveția) de instituții federale echilibrate într-o țară plurilingvă.

101. Nu voi uita curând conversația pe care am avut-o la Varșovia, în septembrie 1978, cu ambasadorul Franței, Dl. Serge Boidevaix. Mărturia este prețioasă, venind de la un practician experimentat al relațiilor internaționale, în plin război rece. Potrivit spuselor sale, dintre frontierele care divizau Europa, cea mai opacă, din punct de vedere moral și intelectual, nu era Cortina de fier, care nu separa decât două ideologii, ci linia politică invizibilă ce delimita Rusia și Polonia, separând două culturi. Rezumând problema, el mi-a spus: „*Aici*, sunteți *în Occident*." Este adevărat că această frontieră se referă mai ales la registrul valorilor și instituțiilor sociopolitice. În alte registre, proximitatea culturală este foarte mare. În muzica sau în literatura rusă, fără a mai vorbi de cultura științifică, occidentalul nu percepe nimic ca străin în mod ireductibil.

102. Vezi paginile lămuritoare ale lui Emmanuel Levinas asupra acestei probleme, în *Difficile liberté* (1963), Paris, Le Livre de poche, col. „Biblio-Essais", 1995, pp. 63-77.

103. Câțiva intelectuali evrei din Franța au împins, recent, această evoluție până la predicarea, pentru evrei, a unei detașări spirituale complete de Occident și de valorile sale: Benny Lévy, *Être juif*, Lagrasse, Verdier, 2003, sau Jean-Claude Milner, *Les penchants criminels de l'Europe démocratique*, Lagrasse, Verdier, 2003. Potrivit acestor autori, Hitler nu ar fi antiteza și refutarea Europei, ci adevărul ei profund, desigur refulat în deceniile recente, dar amenințând mereu să iasă din nou la suprafață, de exemplu, în ceea ce lor le apare drept

un proarabism sistematic al Uniunii Europene. S-a văzut mai sus ce credem noi despre aceste teze (p. 51-54).

104. Despre ceea ce islamul datorează Bibliei, cf. Roger Arnaldez, *À la croisée des trois monothéismes. Une communauté de pensée au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1993.

105. Vezi, referitor la filosofia musulmană, *Histoire de la philosophie islamique* de Henry Corbin, *op. cit.*, dar şi remarcabila prezentare a filosofiei şiite în Mohammad-Ali Amir-Moezzi şi Christian Jambet, *Qu'est-ce que le shî'isme?*, Paris, Fayard, 2004.

106. Referitor la aceste cauze, pot fi consultate, printre multiplele publicaţii la acest subiect, în special Bernard Lewis, *Que s'est-il passé? L'islam, l'Occident et la modernité*, Paris, Gallimard, 2002, şi Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l'islam*, Paris, Le Seuil, 2002.

107. Cf., de exemplu, Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004.

108. Cf. Jean-Pierre Changeaux, *L'homme neuronal* (1983), Paris, Hachette, col. „Pluriel", 1998. Aceasta era deja esenţa argumentaţiei lui Pierre Bayle în favoarea toleranţei. Nu putem forţa pe cineva să adopte o anumită credinţă dacă o altă credinţă a fost „gravată" în „sufletul" său în timpul copilăriei, aşa cum o inscripţie este gravată pe o placă de aramă. După cum au „supt cu laptele mamei" articolele de credinţă ale „Concilului Tridentin" sau pe acelea ale „Sinodului din Dordrecht", doi oameni vor rămâne toată viaţa lor profund diferiţi, şi un acord raţional între ei va fi mereu foarte greu de stabilit, rămânând întotdeauna fragil. Trebuie să recitim acest minunat text: Pierre Bayle, *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: „Contrains-les d'entrer"*. Prefaţă şi comentarii de Jean-Michel Gros, Paris, Presses Pocket, 1992.

109. Există trei criterii: „*Politic*: instituţii stabile garantând democraţia, primatul dreptului, drepturile omului, respectul minorităţilor. – *Economic*: economie de piaţă viabilă. – *Implementarea experienţei europene*: subscrierea la diverse finalităţi politice, economice şi monetare ale Uniunii Europene" (sursa: Comisia Europeană).

110. Se va înţelege că mă gândesc aici la intrarea Turciei în Uniunea Europeană. Responsabilii politici europeni au încercat arareori

să explice temeiul acelei raţiuni pentru care Turcia trebuie să fie integrată, în ciuda reticenţelor opiniei publice pe care aceşti responsabili nu pot să o ignore. Cei care au dat o explicaţie, de pildă, Dl. Michel Rocard, fost prim-ministru francez şi cap de listă socialistă la alegerile europene din 2004, propun un argument pe care ei îl cred serios, dar care este, în viziunea mea, tot atât de superficial, intelectualmente, pe cât este de suspect, moralmente (cf. Michel Rocard, „Turquie: dire oui est vital", *Le Monde*, 27 noiembrie 2002). Trebuie să admitem intrarea Turciei, spune M. Rocard, căci este, oricum, prea târziu să procedăm altminteri. Dacă nu poate intra, ea se va supăra, se va întoarce spre puterile musulmane care sunt vecinele sale şi va constitui, împreună cu ele, un tot întreg dotat cu o forţă militară redutabilă şi ostilă. Argumentul nu este deci pozitiv, ci întemeiat pe frică; el nu este structural, ci conjunctural. Obiecţia noastră este următoarea: odată ce societatea turcă nu poate să se integreze, cultural, moral şi juridic, cu societăţile europene, nu va avea loc un *melting-pot*. Islamul va ocupa în Europa un spaţiu din ce în ce mai mare, ceea ce va suscita conflicte, violenţe şi pierderea încrederii sociale. Acest ansamblu geopolitic destabilizat şi divizat sub aspect social va putea oare să fie, în acest caz, puternic din punct de vedere strategic? Argumentul adepţilor aşa-numitei *Realpolitik* se anulează deci pe sine însuşi. Iar eu revin la problema de bază. Dacă Turcia intră în Europa, vor exista probleme recurente la nivelul societăţii civile, de exemplu, atunci când o întreprindere europeană va vrea să se instaleze în mijlocul Anatoliei, unde concurenţa pe care o va face micilor producători locali le va fi mortală acestora, situaţie inadmisibilă pentru populaţia locală, sau atunci când mii de muncitori turci vor urma să se instaleze în Franţa, Belgia sau în Germania, consolidând acolo influenţa şi intenţiile islamismului, sau când deputaţii turci vor face presiuni, în Parlamentul European, pentru a determina introducerea în dreptul comunitar, în numele democraţiei, a vreunui fragment din *Šarī'ah*, ceea ce anumite ţări europene, presate de opinia lor publică, nu vor putea decât să refuze. Aceste dificultăţi societale vor compensa, în acest caz şi dincolo de el, avantajul strategic conjunctural pe care se crede că îl vom trage de la intrarea Turciei.

111. Americanii, de exemplu, au avut dreptate când au refuzat principiul Tribunalului Penal Internațional (TPI), pe când europenii au greșit admițându-l. Atitudinea americană se înțelege mai bine în cadrul argumentelor dezvoltate de Robert Kagan în mica și excelenta sa lucrare *La puissance et la faiblesse. Les États-Unis et l'Europe dans le nouvel ordre mondial*, Paris, Plon, 2003. Desigur, scopul acestui eseu ar fi atins dacă l-ar convinge pe Robert Kagan să suprime prima frază, dinadins provocatoare, a cărții sale: „It is time to stop pretending that Europeans and Americans share a common view of the world."

112. Cf. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire* (1952), Paris, Gallimard, col. „Folio-Essais", 2003.

113. Despre problemele teoretice puse de noțiunea de dialog al civilizațiilor, cf. Fred Dallmayr, *Dialogue among Civilizations. Some Exemplary Voices*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.

114. Putem să facem aici încă o dată trimitere la Pierre Bayle, a cărui reflecție critică, la limita veacurilor al XVII-lea și al XVIII-lea, este una din sursele principale ale mișcării europene iluministe. Bayle este partizanul toleranței civile, dar este ostil ecumenismului, adică toleranței intelectuale. Toleranța civilă constă în a renunța la războiul împotriva oamenilor care nu vă împărtășesc ideile, dar ea vă permite, prin însuși faptul acesta, să vă războiți cu ideile lor. Din moment ce un stat laic asigură ordinea publică, iar controversa intelectuală nu amenință să se reverse într-un război civil, dezbaterile de idei pot fi duse fără concesii. Nimeni nu va ceda nimic, în plan teoretic sau doctrinal, atâta timp cât nu va fi sincer convins de un argument intelectual decisiv. Dimpotrivă, atunci când planează amenințarea războiului civil, oamenii sunt obligați să se plaseze în tabere politice croite în grabă, trecând cu vederea divergențele ideologice. Ecumenismul sau acordul politic forțat, rezultând dintr-o negociere, constă mereu în faptul de a ajuta aceste tabere să se constituie printr-o înțelegere referitoare la „numitorul comun", adică prin neglijarea divergențelor de viziune despre care se știe că sunt reale, dar care sunt declarate, în acest caz, ca fiind secundare, chiar dacă ele reprezintă vârful de lance al investigării spirituale. Niște oameni politici pot să facă aceste alegeri reducționiste, nu și savanții. Rivalul lui Bayle

în „Refugiul" protestant francez de la Rotterdam, Jurieu, dorea să unească toate puterile protestante europene împotriva Franței catolice a lui Ludovic XIV. În acest scop, el trebuia să potolească, într-o măsură oarecare, divergențele teologice care îi separau pe luterani de calviniști și, între aceștia, pe prezbiterieni, puritani, anglicani, remonstranți etc. Prin urmare, spunea el, să nu ne dedăm unor dispute „zadarnice" referitoare la euharistie, Biserică, predestinare etc., odată ce toți protestanții cad de acord în privința unui lucru esențial, antipapismul. El trăda, prin aceasta, propriul său spirit politic. Un spirit capabil să acționeze și, dacă e cazul, să acționeze, probabil, în „bine", dar un spirit, în mod sigur, incapabil să promoveze adevărul. Or, în materie de dialog al civilizațiilor, oamenii din ziua de azi au nevoie de o știință adevărată: între „intoleranța" à la Bayle și „ecumenismul" à la Jurieu, trebuie să reținem lecția lui Bayle.

115. Cf. Georges Corm, *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Paris, La Découverte, 2002.

116. Cf. mai sus, n. 105.

117. La acest subiect, vezi cartea controversată, dar mereu „clasică" (și magnifică) a lui Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (1946), trad. fr. *Le chrysanthème et le sabre*, Paris, Éd. Philippe Picquier, 1995.

118. Cf. Samuel P. Hantington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, 1996; trad. fr. *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

Cuprins

Introducere 7

Capitolul 1. *„Miracolul grec": Cetatea, ştiinţa* 13

1. TRĂSĂTURILE CONSTITUTIVE ALE CETĂŢII GRECEŞTI DUPĂ JEAN-PIERRE VERNANT 13
2. EGALITATEA CETĂŢENILOR ŞI LIBERTATEA SUB EGIDA LEGII 16
3. ŞTIINŢA 18
4. ŞCOALA 20

Capitolul 2. *Aportul roman: dreptul privat, umanismul* 23

1. INVENTAREA UNUI DREPT UNIVERSAL ÎN STATUL ROMAN PLURIETNIC 23
2. DREPTUL PRIVAT ROMAN, SURSĂ A UMANISMULUI OCCIDENTAL 29
3. PERSONALISMUL LITERATURII ŞI SCULPTURII LATINE 32

Capitolul 3. *Etica şi escatologia biblice* 35

1. ETICA BIBLICĂ 35
2. ESCATOLOGIA BIBLICĂ 40
3. MESIANISM, MILENARISM, UTOPISM 41

Capitolul 4. *„Revoluţia papală" din secolele XI-XIII* 45

1. REVOLUŢIA PAPALĂ 45
2. NOILE CONDIŢII ALE PARUSIEI 49
3. DOCTRINA ANSELMIANĂ A EXPIERII ŞI A PURGATORIULUI 52
4. MÂNTUIREA, O ÎNTREPRINDERE UMANĂ. HRISTOS, MEDIATORUL 55
5. MARELE INCHIZITOR 57

6. SANCTIFICAREA RAȚIUNII: ȘTIINȚA GREACĂ ȘI DREPTUL ROMAN ÎN SERVICIUL ETICII ȘI ESCATOLOGIEI BIBLICE 60
7. CAUZA FORMALĂ ȘI CAUZA MATERIALĂ: PROBLEMA TRANSMITERII TEXTELOR 63

Capitolul 5. *Instaurarea democrațiilor liberale* 67

1. LIBERALISMUL INTELECTUAL 68
2. DEMOCRAȚIA 74
3. LIBERALISMUL ECONOMIC 81
4. ORDINEA AUTOORGANIZATĂ ȘI ADVERSARII EI 85

Capitolul 6. *Un aspect universal al culturii occidentale* 91

1. DEMOCRAȚIA LIBERALĂ, DIVIZIUNEA ȘTIINȚEI ȘI PRODUCTIVITATEA 92
2. EXPLOZIA DEMOGRAFICĂ ȘI SEMNIFICAȚIA EI 95
3. VALOAREA UNIVERSALĂ A SOCIETĂȚII DE DREPT ȘI A ECONOMIEI DE PIAȚĂ 99

Capitolul 7. *Pentru o Uniune occidentală* 105

1. FRONTIERELE OCCIDENTULUI 105
2. EXTINDEREA FRONTIERELOR. PROBLEMA EDUCAȚIEI 112
3. UNIUNEA OCCIDENTALĂ 115

Concluzie 121
Note 129

PHILIPPE NEMO

Ce este Occidentul?

Noțiunea de „Occident" este prezentă în filigran în toate marile probleme geopolitice de azi. Dar ea este extrem de vagă. Philippe Nemo încearcă aici s-o definească în mod schematic, sprijinindu-se pe istorie.

Autorul vede cultura occidentală nu ca pe un produs al hazardului și al necesității, ci ca pe o construcție a spiritului, structurată în cinci momente-cheie: inventarea Cetății și a științei de către greci, crearea dreptului privat și a umanismului de către romani, profeția etică și escatologică din Biblie, „Revoluția papală" din secolele XI-XIII și, în sfârșit, ceea ce s-a convenit să se numească marile revoluții democratice moderne.

ce este occidentul
0 010001 553351
Libraria 'Mihai Eminescu'
PRET LEI 26,00

ISBN 978-9975-79-426-8
9 789975 794268
CARTIER istorie
www.cartier.md

PHILIPPE NEMO Ce este Occidentul?
CARTIER